# دراسات هيجليّة

تأليف
الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

# دراسات هيجليّة

تأليف

الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

« فى تصورى أن هيجل هو آخر مفكر عملاق أصيل فى المجرى الرئيسى لتطور الفلسـفة . وأنا أشك كثيراً فيما اذا كانت الحـركات الفلسـفة فى أيامنا هـذه قد استطاعت أن تسبر أغوار فكره وأن تستحوذ عليها . ولا يظنن ظان أننى أقصد بذلك القول بانه ينبغى علينـا تجاهل هـذه الحركات أو احتقارها . كلا ، على الاطلاق ! فهى ربمـا كشفت عن حقائق لم يصل اليها هيجل . لكنى أريد أن أقول انه ينبغى علينـا أن نظل باستمرار بالقرب من النبع ، ومن المجرى الرئيسى ، وليس فى استطاعتنا أن نجده فى أى مكان أعمق مما نجده عند هيجل » .

هـ . ا . ريبرن

H. A. Reyburn :

« The Ethicol Theory of Hegel » , p. XVIII .

# مقـــدمة

هـذه مجموعة من الدراســات الهيجلية كتبت على فترات متباعدة قد تزيد عن خمســة عشر عاماً ، ونشر بعضــها فى مجلات أكاديمية ( كالحوليات ) وبعضــها الآخر فى مجلات ثقافية عامة توقفت الآن عن الصدور ( كالفكر المعاصر أو تراث الانسانية ) • ولمــا كان يصعب على القارىء أن يحصل على هــذه المجلات المتعددة ـ والمتباعدة زمنياً ـ فقد رأيت جمعها ونشرها معاً فى كتاب واحد • وفضلا عن ذلك فقد أضفت اليها مجموعة من الدراســات الجديدة التى لم يسبق نشرها ، وقسمتها الى مجموعات وفقاً للموضوع الذى تعالجه ، كما أننى أضفت فى النهــاية محاولة لاعداد قاموس للمصطلحات الهيجليــة آمل أن يســاعد الباحثين فى هــذه الفلسفة على فهم لغــة هيجل المستعصية ، وتذليل جانب ولو ضئيل من المهمة الشــاقة التى يعانى منها كل من يدرس الهيجلية ، وهى البحث عن مصطلح باللغة العربية يقترب من مصطلح هيجل لا سيما وأن فيلسوفنا قد أعلن أنه يريد للفلســفة أن تتحــدث الألمــانية !

وسوف يســعدنى كثيراً أن تنجح هــذه الدراســات فى تقريب بعض الأفكار الهيجلية الى القارىء العربى وتبســيطها دون أن تخل بمضمونها ، وأن تعمل على جذبه الى فلسفة تعد بحق ، من أعمق وأعظم الفلســفات التى ظهرت فى التاريخ على الاطلاق •

القاهرة ٦ يوليو ١٩٨٤

امام عبد الفتاح امام

المجموعة الأولى : دراسات عامة

١ - نظرية المثالية الهيجلية

٢ - الوعي الذاتي

# ثورية المثاليـة الهيجلية

## ١ ـ حملات مسـعورة ••

تعرضت المثالية الهيجلية لحملات بالغة العنف شنتها مذاهب متعددة ، ومفكرون مختلفون أشد ما يكون الاختلاف : تجريبيون ، وبرجماتيون ، وماركسيون ، ووضعيون ، وطبيعيون •• الخ • وأنه لن عجب أن يحتشد مثل هذا العدد الضخم فى محاربة فلسفة بعينها فيتكاتف مفكرون ، بغير لقاء تم بينهم ، ولأسباب بالغة التنوع ، على محاربة الهيجلية ، لكنه دليل على قوة هذه الفلسفة وصلابتها ، فالآراء التافهة لا تحتاج الى جهد فى نقدها دع عنك أن تحتاج الى مجهود عدد ضخم من الفلاسفة المتخصصين !

ثار عليها الفلاسفة التجريبيون المعاصرون ، على اختلاف ألوانهم وتعدد نحلهم ، وهاجموها بعنف واعتبروها مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الميتافيزيقية الفاسدة التى يغلب عليها التصنع والافتعال ، وشبهوا ثلاثيتها برقصة « الفالس » التى يرقصها الناس ثلاثا ثلاثا ، وأطلقوا على هيجل كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه[1] •

وقاد « جورج مور G. Moore » فى انجلترا الثـورة على نفوذ المثالية الهيجلية بصفة عامة ونفوذ مكتجارت ( تلميذ هيجل ) بصفة خاصة حين نشر مقاله الشهير « تفنيد المثالية •• Refutation of Idealism » عام ١٩٠٣ الذى اعتبر حدا فاصلا بين عهدين مثالية القرن التاسع عشر وتجريبية القرن العشرين[2] •

---

(١) H. D. Aiken : The Age of Idelogy p . 76 ( Mentor Book New York. 1955 ) .

(٢) فعـل نفس الشىء « وليم جميس W. James » فى الولايات المتحدة رغم اعترافه بأنهم « أبناء عاقون لهيجل » ! ـ فقاد حملة مماثلة ضد =

وهاجمها الماركسيون بعنف لروحانيتها وقربها من الدين ووصفوها بأنها « صوفية بغيضة » واعتبروا المذهب الهيجلي أقرب الى المذاهب الغيبية ، وحتى حين اعترفوا بثورية الجدل الهيجلي فانهم نسبوا « هذا الاكتشاف » الى أنفسهم لأن هيجل لم يكن يعلم عن هـذه الثورية شيئا ولم يكن يستهدفها ! ومن هنا فقد تعمدوا الحديث عنه في الثوب المثالي الصوفي الذي يكرهونه فحسب ، ولا يفتأون يرددون « الأخطاء » التي وقع فيها ، والآراء الاجتماعية « الرجعية » التي عبر عنها مغتبطين بعثورهم على مجال واسع للنقد والتجريح ، وكثيرا ما يطيب لهم الحديث عما يسمونه « التخريف الميتافيزيقي عند هيجل »[3] . حتى انتهى الأمر أخيرا الى القول بأن هيجل : « شوه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل في نظريته عن المثل »[4] .

وهاجمها مفكرون آخرون ، ألمان وغير ألمان ، أساءوا فهمها فظنوها تدعو « لعبادة الواقع » وتعمل على « التمسك بالوضع الراهن » واعتقدوا أنها تعوق التقدم والتطور[5] . بل ان فلسفتها السياسية ،

---

= النفوذ الهيجلي في امريكا الذي مثله « جوزيا رويس . . J. Royce » وغيره من الفلاسفة المثاليين — قارن : الترجمة العربية لمقال مور السالف الذكر بعنوان « دحض الاثالية » بقلم الدكتور احمد فؤاد كامل وهو العدد الثامن من سلسلة النصوص التي تصدرها دار نشر الثقافة — القـاهرة ١٩٧٦ — وانظر ايضا :

W. Kaufmann : Hegel : Rinterprectation, Texts, and Commentary. P. 288 Boubloday a Comp. N. Y. 1965.

(٣) الأستاذ محمد مفيد الشوباشي : « الفلسفة السياسية » ص ١٢٧ دار الكشاف ببيروت عام ١٩٥٥ . وراجع كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢٩٤ وما بعدها — دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢

(٤) O. Yakhot : « Dialectical Materialiam » p. 128.

(٥) سوف نناقش هـذه الآراء بشيء من التفصيل في الكتاب الذي نعده عن الفلسفة السياسية عند هيجل .. ولكن يكفي أن نقول الآن ان صورة هيجل السياسية ظلت في المؤلفات الانجليزية ، بصفة خاصة ، بالغة السوء الى أن ظهرت الدراسات الحديثة التي تنصف هيجل في سبعينات هذا القرن =

فى رأيهم ، كانت تستهدف أساسا خدمة « فردويك فلهلم » ملك بروسيا ، وتدعيم نظامه السياسى القائم فى بروسيا آنذاك ! فذهب « فريز Fries » الفيلسوف الألمانى المتعصب الذى عاصر هيجل — الى القول بأن « فلسفة الحق » — كتاب هيجل الرئيسى فى الفلسفة السياسية « كتاب ترعرع لا فى حديقة العلم وانما فى قمامة الذل والخنوع »[٦] . وذهب شوبنهور فيلسوف التشاؤم الى القول بأن هيجل : « دجال ومشعوذ » . أما كارل بوبر K. popper الذى عقد فصلا كاملا فى كتابه : « المجتمع المفتوح وأعداؤه » لمهاجمة هيجل ، فقد اعتبر الفلسفة الهيجلية كارثه على البشرية ووصف منهجها الجدلى بأنه : « منهج حواة يستخرج أرانب من قبعة الميتافيزيقا »[٧] .

ولعل هذا ما دعا « بوزانكيت B. Bosanquet » الى أن يقول عن كتاب فلسفة الحق لهيجل أنه « كتاب ربما يكون قد أسىء فهمه أكثر بكثير

---

= وفى استطاعتنا أن نسوق مثلا كتاب « بوبر » : « المجتمع المفتوح » الذى كتبه وهو فى ذهنه مهاجمة الفلسفة السياسية عند هيجل بالذات ، وربما كان بوبر مسئولا الى حد كبير عن ترويج كثير من الافكار الخاطئة عن هيجل . وقارن أيضا كتاب مؤرخ كبير هو : « هربرت فيشر » تاريخ أوربا فى العصر الحديث ترجمة الأستاذ نجيب هاشم ص ٢٠٢ — ٢٠٣ ... الخ .

ولقد عبر عن هذه الآراء الخاطئة نفسها « برتراند رسل » فى كتابه « مقالات لا تروق Unpoular Essays p. 22. » — وأيضا الفصل الذى عقده رسل عن هيجل فى كتابه « تاريخ الفلسفه الغربية » من ص ٧٥٧ حتى ص ٧٧٣ History of Western Philosophy وجود . فى كتابه « مرشد الى الفلسفة والسياسة » .

C. E. M. Joad : Gaide to Philoso. and politics p. 594.

(٦) B. Bosanquet : The Philosophical Theory of the State p. 229 - 230 London - Macmillan 1958.

وراجع أيضا مقالنا : « فلسفة الحق لهيجل » مجلة تراث الانسانية — العدد الثالث من المجلد الرابع — وقارن ترجمتنا « الأصول فلسفة الحق » ص ٩ دار التنوير بيروت .

(٧) K. Popper : The Open Society & its Enemies « Vol. p. 25.

مما أسيء فهم أى كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام اذا استثنينا جمهورية أفلاطون »[٨] .

## ٢ ـ المثاليــة .. والتقــدم

لسنا نهدف من هذا المقال الى الدفاع عن الجدل الهيجلى وبيان ثوريته فقد سـبق أن سقنا رأينا وفصلنا ما له وما عليه فى دراســة مستفيضة[٩] . لكنا نود أن نناقش هنا فكرة راجت ، خطأ ، فى المكتبة العربية بصفة عامة والفلسفية منها بوجه خاص ، مفادها أن الفلسفة المــادية هى وحدها الفلسفة التقدمية ، فى حين أن الفلسفة المثالية هى الفلسفة الرجعية المحافظة ، أو بمعنى آخر : لكى تكون تقدميا فعليك أن تكون ماديا لا تؤمن بالروح ، أو الفكر والعقل حين يكون أساسا للمادة ، لأن الفلسفة المــادية على اختلاف ألوانها هى وحدها ، كما شاع فى ثقافتنا العربية ، التى ترتبط بأرض الواقع الصلبة ، وهى وحدها القريبة من العلم ، وهى وحدها التى لا تحلق فى خيالات وأوهام ، وهى وحدها التى لا تمجد الأوضاع الراهنة ، سياسية كانت أو اجتماعية ، وباختصار هى وحدها التى تساير التقدم والتطور وتدفع بالفكر الى الامام . أما اذا كنت مثاليا Idealist فأنت رجعى متأخر عــدو للتقدم والحــرية ، أو محافظ وهو أضعف الايمان ! والقضية التى يقوم عليها مقالنا هــذا تزعم ، على العكس ، أن المذاهب المــادية ، أو التجريبية أو الوضعية هى التى يمكن أن توصف من الناحية الميتافيزيقية البحتة بأنها تعوق التقدم والتطور فى حين أن المثالية الهيجلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماما وبالتالى فهى تدفع بالفكر خطوات سريعة الى الامام .

علينا أن نبدأ أولا بتحديد المقصود من « المثالية الهيجلية » . ونحن

---

(٨) B. Bosanquet : op . cit. p. 229.

(٩) راجع كتابنا : « المنهج الجدلى عن هيجل » ـــ دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ لا سيما الفصل الثانى من الباب الرابع من ص ٣٦٧ الى ص ٤٠٤ .

نعرف أن المذهب المثـــالى Idealism مشتق لغويا من كلمـــة Idea أى فكرة ( لا من كلمـــة Ideal بمعنى مثل أعلى كما يظن البعض ) • ومعنى ذلك أنه مذهب يرتكز حتى من اشتقاقه اللغوى ذاته على الفكر ، أو هو المذهب الذى يجعل الفكر — أو العقل أو الروح ، وهى كلها كلمات متقاربة المعنى — أساسا له • ولم يخرج هيجل عن هـــذا التعريف التقليدى للمذهب المثالى ، فالفكر عنده هو الأساس لكل شىء : الفكر هو المبتدأ وكل ما فى الكون حديث عنه وخبر ! لكن هيجل يضيف الى ذلك فكرة جديدة بالغة العمق وهى نفسها بداية الخيط فى ثورية المثـــالية الهيجلية — وهذه الفكرة هى كما يلى :

اذا كان الفكر هو الأساس فمعنى ذلك أنه الحقيقة النهائية لكل شىء ومعناه أيضا أن كل حقيقة لابد أن تكون فكرا ، فما ليس فكرا ليس حقيقة أو بمعنى أكثر دقة ليس حقيقة نهائية • ومن ناحية أخرى فان الفكر لا متناه اذ لا يمكن أن يحده سوى الفكر ، أعنى أنه لا يحد الا بذاته ، فهو المحدود بذاته ، وكل ما هو محدود بذاته فهو غير متناه ، وهذا هو اللامتناهى الحقيقى « لأن اللامتناهى الحقيقى هو الذى يحدد نفســـه بنفســـه »[١٠] • واذا كان الفكر أو اللامتناهى هو الحقيقة النهائية فان ما يضاد الفكر كالمـــادة مثلا ليس هو الحقيقة ، والمـــادة متناهية ، واذن فكل ما هو متناه غير حقيقى ، وعلى ذلك فالأشياء الموجودة أمامنا والتى يزخر بها العالم الخارجى ليست هى الحقيقة ووجودها لا يمثل الوجود الحقيقى ، أو الحقيقة النهائية • ومن هنا فان الوقائع المعطاة التى تبدو للذهن العادى لأول وهلة ذات مظهر ايجابى ، أو ذات وجود حقيقى مستقل ليست على نحو ما تبدو عليه ، أعنى أنها لا هى حقيقة ولا مستقلة • يقول هيجل شارحا هذه الفكرة فى عبارة موجزة : « أساس المذهب المثالى هو القضية القائلة بأن المتناهى ذو طبيعة مثالية ، فالمذهب المثالى فى

---

(١٠) قارن مقولة اللامتناهى الحقيقى واللامتناهى الفاسد فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٧٩ حتى ص ١٨٢ .

الفلسفة لا يعتمد على شيء آخر سوى اعتماده على القول بأن المتناهى ليس له وجود حقيقـــ • وكل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية ، أو أنها ، على الأقل تتخذ من المثالية مبدأ لها •• »[11] • ومعنى ذلك أن المذهب المثالى هو ذلك المذهب الذى يعتمد فى رأى هيجل على فكرة أساسية تقول أن الأشـــياء الموجودة فى العالم الخارجى موجودات متناهية ، ولمـــا كنا قد ذكرنا أن الحقيقة لا متناهية ، فاننا نصل الى نتيجة هى أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقى وكل فلسفة فى نظر هيجل ، ترتكز على هذه الفكرة وهى بالتالى فلسفة مثالية •

ويستطرد هيجل فى شرح هذه الفكرة فيقول : « أن الدين نفسه يشارك الفلسفة ، بالضرورة فى رفضها القول بأن للمتناهى وجودا حقيقيا ، أو أنه شيء نهائى أو مطلق •• »[12] • ومعنى ذلك أن الدين يدعم المثالية ويساندها فى هذه الفكرة الأساسية ، فالعالم فى نظر الدين ليس هو الوجود الحقيقى لأنه وجود متناه كما أنه ليس شـــيئا نهائيا أو مطلقا لأن العالم مجرد ظاهر أو مظهر خارجى ، أما الحقيقة النهائية فهى الله ، الذى هو فكر خالص أو عقل محض على حد تعبير الفلاسفة المسلمين ، ولهذا فانه هو وحده : الوجود المطلق •

فى هذه الفكرة التى تبدو واضحة وبسيطة فى ظاهرها تكمن ثورية المثالية الهيجلية وقوتها الدافعة كما يكمن السبب فى محاربة المذاهب المختلفة لها • فاذا كان المقياس لكل حقيقة هو الفكر أو العقل فان معنى ذلك أن كل ما لا يتفق مع الفكر لابد من تجاوزه لأنه تزييف للحقيقة ، أو هو على أحسن الأحوال ، يمثل نصف الحقيقة أو هو بالتعبير الهيجلى

---

(11) Hegel : Science of Logic « Eng. Trans. by W. H. Johnston & Struthers Vol . 1p. 168 George Allen London 1951. and Encyclop of Philosophical Sciences, Eng. Trans. By Wallace p. 178.

(12) Ibid.

المشهور أحادى الجانب أو وحيد الجانب • ومن ثم فاذا أردنا الوصول الى الحقيقة كلها وجب علينا أن نتجاوز هذه الوقائع المعطاة « أو أنصاف الحقائق هذه » لنصعد الى مرحلة أعلى • وهذه المرحلة ستكون بغير شك أكثر صدقا من المرحلة التى سبقتها لكنها ما دامت قد تحققت فى الواقع الفعلى الخارجى فقد أصبحت متناهية ومن هنا تحتم علينا أن نتجاوزها لكى ننتقل الى مرحلة أعلى • وقد نتساءل : لكن متى نصل الى النهاية •• ؟ أو ما هى المرحلة التى نطمئن اذا ما وصلنا اليها الى أننا قد وصلنا الى الحق الصراح وانتهينا الى الحقيقة الكاملة •• ؟ والجواب هو كما يلى : لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة الكاملة لا متناهية وأن الفكر ، أو العقل أو الروح ، هو اللامتناهى الحقيقى ، ومعنى ذلك أننا حين نسعى الى الحقيقة الكاملة فاننا نريد الوصول الى الفكر أو الروح ، وحين نصل الى الروح باننا نصل الى النهاية : الى خاتمة المطاف • ولمـا كانت الروح هى التى تقوم بهذا السعى ، ولمـا كانت هى نفسها لامتناهية ، فان ذلك يعنى أن الروح تسعى الى الوصول الى ذاتها ، أى الى التعرف على نفسها ، أو هى بلغة هيجل تسعى للوصول الى مرحلة الوعى الذاتى : أن تكون هى الذات الساعية وهى الموضوع الذى تسعى اليه فى آن معا •

ولمـا كانت الروح تسعى الى الوصول الى ذاتها فانها لا تقنع قط بكل ما هو متناه ما بلغ تطوره أو رقيه وتقدمه • ان كل مرحلة متناهية : شأنها شأن كل متناه بصفة عامة ، انما تحمل بذور فنائها فى جوفها أعنى أنها لابد من أن تتجاوز ، لابد من تحطيمها عن طريق جعلها قنطرة ومعبرا الى مرحلة أعلى ، يقول هيجل متحدثا عن خصائص المتناهى ( التى هى فى الوقت نفسه خصائص المـادة والعالم الخارجى بأسره ) : « ان المتناهى يلغى نفسه ، ولا يأتى ذلك من الخارج فحسب ، بل ان طبيعته نفسـها هى التى تتسبب فى الغائه فهو بنشاطه الخاص ينقلب الى ضده »(١٣) •

(١٣) Hegel : « Encyclop . of Philosophical Sciences, » Eng Trans. by W. Wallace Vol. I (81) z.

صحيه أن المتناهي الذى يوجد امامى فى العالم الخارجى يبدو للرجل العادى مستقلا قائما بذاته ، هذه المنضدة ، موجودة فى العالم قائمة مستقلة عن كل شىء آخر ، وتلك هي صفات اللامتناهي ، فكأن الأشـياء المـادية فى العالم الخارجى ترتدى ثوب اللامتناهي أمام الرجل العادى أو رجل الشـارع ، لكن ذلك لا يصمد أمام النظرة الفلسـفية المدققة الفاحصة : فهذه المنضدة لا يكون لها معنى ولا تفهم جيدا الا من حيث علاقتها بالشجرة التى خرجت منها من ناحية ، وبالنجار الذى صنعها من ناحية ثانية ، وبى أنا نفسى الذى استخدمها لكى أكتب عليها أو أتناول طعامى من ناحية ثالثة ، فهى ليست اذن مستقلة عن غيرها من موجودات العالم ، وهى ليست حقيقة نهائية مطلقة : « وكل فلسفة تعزو الى الوجود المتعين المتناهي بما هو كذلك ، وجودا حقيقيا مطلقا ونهائيا ، لا تستحق اسم الفلسفة •• »[١٤] • واذا كانت الفلسفات المـادية أو التجريبية تعطى الوقائع الخارجية المتناهية قيمة نهائية وسلطانا مطلقا وتعتبرها الحقيقة الكاملة ، والمرجع الأخير ، كما يشـاع فى كثير من الأحيان ، فانها لا تكون فى نظر هيجل فلسفة أصيلة بل لا تستحق حتى اسـم الفلسفة على الاطلاق •

هكذا نتبين أن المثاليـة الهيجلية تسير فى خط مضاد تماما لسير الفلسفة التجريبية الحديثة : « ذلك لأن لوك ، وهيوم ، وغيرهما من التجريبيين قد حصروا الناس فى حدود ما هو « معطى » ، أعنى فى حدود النظام القائم للأشـياء والحوادث ، وأصبح من العسير تجاوز هذا النظـام •• »[١٥] وعلى هـذا النحو أصبحت الفلسفة التجريبية عبدا لمعطيات الواقع الموجودة فى العالم الخارجى فهى المرجع الأخير ، وهى الحقيقة النهائية التى لا يمكن لنا تجاوزها ولنأخذ مثـلا فلسفة هيوم

---

(١٤) Hegel : Science of Longic Vol. p. 168.

(١٥) هربرت ماركيوز : « العقل والثورة » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٤٣ — الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ •

التجريبية لنجد أن المبدأ الأساسي في هذه الفلسفة هو اضفاء السلطة المطلقه على الواقع الذي تأتينا منه جميع الانطباعات الحسية التي تكون في النهايه معارفنا ، فجميع أفكارنا ( سواء أكانت انطباعات أم أفكارا ) بالغا ما بلغت من التعقيد والتركيب ، أو من السمو والرفعة ، فهي لابد أن تنحل في النهاية ، في نظر هيوم ، الى مجموعه من الانطباعات الحسية التي استقيناها عن طريق الحواس الخمس من العالم الخارجي ، والا لكانت كاذبة اختلقها الوهم اختلاقا • ومعنى ذلك أن الطريقة الوحيدة للتحقق من صحة فكرة أو معلومة هي عند هيوم الرجوع الى المعطيات المباشرة أمامنا في العالم الخارجي [16] • وعلينا هاهنا أن نتساءل : اذا كانت هذه الفلسفة تجعل معيار الصدق مطابقة أفكارنا للواقع الخارجي فكيف يمكن لنا أن نغير هذا الواقع لكي ندفع به الى الامام •• ؟ اذا كان هذا الواقع هو الأساس وهو المرجع النهائي فكيف نغيره •• ؟ الا يعني الرجوع المستمر الى الواقع الخارجي تجميد هذا الواقع ليكون معيارا دائمـا وثابتا للحقيقة •• ؟ هكذا كانت الأشـياء في العالم الخارجي ، وعلى هـذا النحو ينبغي أن تظل قائمة ، وكل ما يتفق معها فهو صواب ، وكل ما يخالفها فهو باطل : فباسم أي تقدم يمكن أن يقال ان هـذا اللون من الفلسفة تقدمي أو ثوري •• ؟! كيف تلتقي الثورية والتقدمية مع التقييد والاعاقة والتجمد على صعيد واحد ؟! ألا يشبه قولنا : أن المواطن الصالح هو ذلك الذي يطيع نظام الدولة القائم ، والمواطن الصالح هو أيضا ذلك الذي يثور لتغييره وتعديله الى نظام أفضل ؟! كيف يطيع ويثور في آن معا ؟! الحق أنه اذا كانت هذه الفلسفة التجريبية تريد منا اطاعة الواقع والرجوع المستمر اليه فان علينا أن نعترف صراحة بأنها ضد التقدم لأن التقدم يعنـي التغيير في حين أن الفلسـفة التجريبية ، أو المـادية عموما ، تطالبنا بالابقاء على الأوضاع الراهنة •

---

(١٦) قارن الدكتور زكي نجيب محمود « ديفيد هيوم » ص ٣٤ ـــ ٣٥ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ ـــ وقارن أيضا النص رقم واحد في نهاية هذا الكتاب ص ١٧١ وما بعدها •

ومن حق الفلسفة المثالية الهيجلية فى هذه الحالة أن ترى أن مثل هذا المذهب لا يعنى سوى استسلام العقل ، لأنه ما لم يكن لدى العقل تصورات ضرورية وشاملة ، تصورات لا يستمد صحتها من التجربة ، بل من طبيعة العقل نفسه فانه سوف يظل أسيرا للواقع المعطى أمامه (١٧) .

ومن هنا فان هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها فى ذاتها سلطة ، وكل ما هو معطى ينبغى أن يبرر أمام العقل . « والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع .. » وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ فى الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية ، وهى الفلسفات التى ترتكز على يقين الواقع (١٨) .

لن تجد فى الهيجلية ، اذن « عبادة للواقع ، ولا تقديسا للمعطيات الخارجية لأن الروح تعمل باستمرار على تحطيم هذا الواقع وتدمير تلك المعطيات وعن طريق هذا التدمير يتم سلب الصور الجزئية القائمة لتحل محلها صور جديدة ، وبدوام هذه العملية واستمرارها تحصل الروح على الماهية الحقيقية . يقول هيجل فى هذا المعنى : « بينما تعمل الروح من ناحية على الغاء الواقع وتحطيم دوام ما تكونه ، فانها تظفر فى الوقت ذاته بالماهية ، وبالفكر ، وبالعنصر الكلى لذلك الذى كانت عليه .. »(١٩) . ومعنى ذلك أن الروح فى مسارها تدمر باستمرار الصور الجزئية المتناهية القائمة فى العالم الخارجى سواء أكانت صورا طبيعية أم روحية من صنعها ، فهذه القطعة من الحجر لانها متناهية فلا تبقى على حالها وليست مستقلة عن غيرها ، أعنى أنها ليست وجودا

---

(١٧) قارن هـ . ماركيوز « العقل والثورة » ص ٤٤ وأيضا ص ١١٧ وكذلك ص ١٢٥ .

(١٨) امام عبد الفتاح امام : « ثورة السلب » مقال بمجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠ — وقارن أيضا مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » دار نشر الثقافة القاهرة ١٩٧٢

(١٩) محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل — الجزء الأول ص ١٧٦ .

من أجل ذاتها ( فغايتها ليست كامنة بداخلها بحيث تظل هكذا مستقلة ) ولكنها وجود من أجل الاخر ، من أجل الروح البشرى الذى يستخدمها فيصنعها فى جدار ليقيم منها منزلا أو جسرا ، أو يصنع منها تمثالا .. الخ . وهكذا تلغى صورتها المباشرة ، وعن طريق هذا الالغاء تجاوز صورتها القديمة وننتقل الى مرحلة أعلى وهكذا يتم التطور ، ويسير النمو ، ويحقق التقدم . وما يقال عن أشياء الطبيعة يقال على نحو أكثر دقة عن موضوعات الروح : المجتمع والأخلاق ، والعادات والتقاليد والثقافة والعلم ونظام الدول وقوانينها .. الخ ذلك كله لابد أن يلغى صورة المباشرة لتحل ملحها صور جديدة . وهو موضوع سوف نعرض له فى مكان آخر . لكن هب أن الموجودات الطبيعية ظلت على حالها دون أن تستخدمها الروح . فماذا تكون النتيجة .. ؟ فى هذه الحالة لا يكون هناك تقدم ولا تطور حتى ولو تغيرت هذه القطعة من الحجر بفعل العوامل الطبيعية فذابت فى ماء المطر أو تفتتت بفعل حرارة الشمس . ذلك لأن هذه التغيرات كلها ليست سوى تغير من صورة طبيعية الى صورة طبيعية أخرى دون أن يكون هناك تقدم حقيقى ، تماما كما هى الحال حين يتغير الماء بفعل الحرارة فيتحول الى بخار بحيث يختفى من الاناء الذى كان يغلى ويتحول الى بخار فى العالم الخارجى ، لكنه مع ذلك يظل موجودا كما كان من قبل وان كان فى صورة أخرى على الاعشاب والأرض ، وفى شكل ندى .. الخ . فليس ذلك سوى تغير فى المكان فحسب ومن هنا فقد قال هيجل فى عمق نافذ : « تحولات التاريخ هى تقدم الى شىء أفضل وأكمل . أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة مهما يكن تعدادها ، فانها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار . فليس هناك « جديد تحت الشمس » يحدث فى ميدان الطبيعة . ولهذا فان التفاعل المتعدد الاشكال بين ظواهرها لا يثير الا الشعور بالضجر ، فالجديد لا يظهر الا فى تلك الاحداث التى تحدث فى المجال الروحى . وهذه الخاصية التى يتمتع بها عالم الروح تشير فى حالة الانسان الى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الاشياء التى

هى طبيعية فحسب • هذا المصير الانسانى المختلف هو القابلية للتغير • وهو تغـير الى الأفضـل والاحسن والنزوع الى تحقيق مزيـد من الكمال •• »[٢٠] • ومن هنا فان طبيعة لا تاريخ لها فى حين أنه يمكن تعريف الروح ، على العكس بان لها تاريخا يمثله الشوط الذى قطعته منذ فجر التاريخ حتى الآن فى سبيل أن تجعل نفسها موضوعية أعنى أن تتحقق فى العالم الخارجى على هيئة تنظيمات اجتماعية ومؤسسات وقوانين وتشريعات وضعية وفنون ومذاهب فلسفية يضمها جميعا نظام اجتماعى وسياسى معين ، وتزدهر هذه الحياة الثقافية التى نسميهـا بالحضارة فترة ثم تنهار لتحل محلها حضارة أخرى تمثل مرحلة أعلى فى سير الروح : « ونتيجة هذا المسار أن الروح تجعل نفسها موضوعية وتدمر الصور الجزئية لوجودها وتظفر من ناحية أخرى بفهم شـامل للعنصر الكلى الذى يتضمنه هذا الوجود »[٢١] •

فالروح عند هيجل هى الاساس وهى تصنع ذاتها وتكون نفسها نتيجة لنشـاطها الخاص ، بحيث تصبح موضوعية ، ونشـاطها الخاص هو تجاوز لدائرة الوجود المباشر البسيط غير المنعكس ، وهو سلب لهـذا الوجود وعودة الى ذاتها[٢٢] •

## ٣ ـ العقـل •• والحرية

يقول كارل بوبر : « حين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته فى بروسيا ، وجد نفسه فى حاجة ماسة الى أيديولوجية يستند اليها • ولقد كان دور هيجل هو أن يلبى هذه الحاجة • ولقد لباها باحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح وأعنى بهم : هيراقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو • فكما أن الثورة الفرنسية أعادت اكتشاف الافكار

(٢٠) المرجع نفسه ؛ ص ١٣٨ .

(٢١) نفس المرجع ، ص ١٧٧ .

(٢٢) المرجع نفسه .

الخالدة عن الحرية والاخاء والمساواة فقد أعاد هيجل اكتشـــاف الافكار المعادية للعقل وللحرية .. »[٢٣] . أى أن فلسفة هيجل السياسية كانت الايديولوجية التى اعتمد عليها التيار الرجعى بعد عودة المـــلكية الى بروسيا وانتهاء حكم نابليون ، فقد روج هيجل فى ذلك الوقت للافكار المعادية للعقل والحرية . ولمـــا كانت الفلسفة السياسية عند هيجل هى التطبيق العملى للمثالية الهيجلية ولمـــا كانت هذه الفلسفة هى ما يقصده « بوبر » على وجه التحديد ، فاننا نود أن نســـذل هنا : أصحيح أن الفلسفة السياسية عند هيجل تناصر الرجعية وتعادى التقدم .. ؟ أحقا أعاد هيجل اكتشاف الافكار المعادية للعقل والحرية ؟

أما أن هيجل كان معاديا للعقل فهو قول ظاهر البطلان ، بل هو قول يدعو الى العجب الشديد من باحث مثل « بوبر » اشتهر بدراساته فى ميدان منهج البحث العلمى فكان الاجدر به أن يتحرى الدقة فيما يقول . ذلك لأن فلسفة هيجل كلها تدور حول موضوع واحد هو العقل فى صوره المتنوعة : العقل محضا فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح . واذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى أنه لم يوجد بعد وجودا فعليا فى العالم ، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده الى اللاعقل وهو المـــادة الصلبة فى الطبيعة . أما فى فلسفة الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : انه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى [٢٤] . تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية بأسرها وهى تدور حول العقل ولا تعاديه كما يزعم « بوبر » .

لكن بوبر يقصد ، فى الاعم الاغلب ، فلسفة هيجل السياسية ، فهى أكثر جوانب المذهب الهيجلى فى رأيه ايغالا فى الرجعية ومعاداة

(٢٣) K. Popper . The Open Society, « Vol. p. 28 .

(٢٤) قارن ذلك بالتفصيل فى كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٢١ وما بعدها .

للتقدم ونفورا من العقل والحرية ، فهل صحيح أن فلسفة الحق التى عرض فيها هيجل آراءه السياسية تناصر الرجعية وتعادى العقل .. ؟

الواقع أن الفلسفة السياسية عند هيجل تعتمد اعتمادا رئيسيا على العقل مما يدحض رأى بوبر الذى لم يقرأ لهيجل سوى تلخيصات مشوهة مبتورة كانت هى المسئولة ، على الارجح ، عن قصور الفكرة التى كونهـا عن هيجـل عموما وفلسفته السياسية على وجـه خاص [٢٥] . وفى استطاعتنا أن نلاحظ ، فى سهولة ويسر ، كيف تشتق الحقوق عند هيجل من صميم العقل ذاته ، فالملكية التى يفتتح بها كتابه « فلسفة الحق » تستمد من طبيعة العقل يقول : « الشخص لا يوجد بوصفه عقلا الا فى الملكية .. »[٢٦] . ومن هنا فان عناصر الملكية هى ذاتها عنـاصر عقلية . ويقول هيجل أيضا : « العقل هو الذى يجعل من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات تعاقدية .. »[٢٧] والعقد هو القسم الثانى بعـد الملكية . كما أن العقل أيضا هو الذى يصحح الخطأ الذى يقع فيـه الناس حين يتعاقدون ويختلفون ، حتى اذا ما ارتفع الخطأ الى حـد ارتكاب الجريمة قامت العقوبة على أسس عقلية [٢٨] . ومعنى ذلك أن الحقوق الاساسية للفرد ، وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ... الخ تعتمد على العقل . يقول هيجل أيضا : « الغاية العقلية للانسـان هى أن يحيا فى دولة ، واذا لم تكن ثمة دولة فان العقل يحتم ، فى الحال تأسيس مثل هذه الدولة .. »[٢٩] . أو بعبارة أوضح : « أن الحق ليس

(٢٥) W. Kaufmann . The Hegel Myth and Its Method in « Hegel A Collection of Critical Essays » p. 21 ( Anchor Book 1972 ) .

(٢٦) Hegel : Philosophy of Right « Eng. Trans. by T. M. Knox p. 236 ( Oxford - 1942 ) .

(٢٧) Ibid, p. 242 .

(٢٨) Ibid, p. 66-74.

(٢٩) Ibid . p. 242.

مشـــتقا تجريبيـــا ولكنه يضرب بجـــذور عميقة فى طبيعـــة العقـــل نفسه .. »[٣٠] . وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يعارض « سافينى » ومدرسته التى ذهبت الى أن القوانين التى توجد فى أمة من الامم ليست الا جزءا من الوعى القومى لهذه الأمة ، أو على حد تعبير سافينى نفسه : « ان القوانين تنشأ فى الأمة كما تنبت النباتات من الأرض » ، ومن ثم فان التصورات والأفكار عما هو حق وعدل تختلف من أمة الى أمة [٣١] . وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لاصل القـــانون وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع نفسه ، فالفكر الفلسفى يعمد الى سبر أغوار الصور الخارجية ليكشف عن النبض الداخلى للموضوع ، على حد تعبير هيجل ، مستهدفا ادراك الجوهر الخالد والباطنى فيما هو موجود [٣٢] . وتلك هى الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة [٣٣] .

أما قول « بوبر » أن هيجل كان معاديا للحرية فهو أكثر بطلانا من القول السابق . ويكفى أن نستشهد بدراسة حديثة جدا ( صدرت عام ١٩٧٢ ) يقول صاحبها فى أول عبارة فيها : « لن تجد فكرة مركزية فى فلسفة هيجل أكثر من فكرة الحرية . فهو يشير الى الحرية المتحققة بالفعل على أنها « الغاية المطلقة والهدف النهائى الذى ينشده ســـير العالم » . وليس كتابه « فلسفة الحق » سوى مناقشة حقيقية وأصيلة للحرية »[٣٤] .

والواقع أن هيجل يقول منذ فاتحة هذا الكتاب : « أساس الحق

---

(٣٠) Ibid.

(٣١) Ibid . p. 307.

(٣٢) Ibid, p. 10 - 11 .

(٣٣) Ibid, p. 14.

(٣٤) R. Schachet : « Hegel on Freedom » in Hegel A Collection of Critical Essays « p. 290. » .

هو الروح بصفة عامة • ومجاله الخاص ونقطة بدايتـــه هى الارادة : والارادة حرة ، والحرية هى جوهر الحق وغايته فى آن معا • ونسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل ، وهو عالم الروح ، وقد خرج من ذات نفسه بوصفه طبيعة ثانية •• »(٣٥) • والحرية هى أيضا الفكرة المركزية فى فلسفته عن التاريخ : « فتاريخ العالم ليس الا تقدم الوعى بالحرية » • كما يقول لنا هيجل (٣٦) • وبصفة عامة فان ماهية الروح وجوهرها عنده هى الحرية (٣٧) ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هى الحقيقة الوحيدة للروح (٣٨) •

بل ان هيجل ليحرص على أن ينبهنا الى أن الحرية التى يعنيها ليست حرية سبية كحرية ذلك المفكر الرواقى الذى كان ينسحب من المجتمع ولا يكترث بالاغلال التى تكبل يديه وقدميه ويكتفى بأن « روحه حر » • ذلك لأن الجسد ، فى رأى هيجل ، هو تجسيد لحريتى ، ولمـا كنت كائنا حرا يحيا فى هذا البدن : « فان هذا الموجود الحى ينبغى ألا يساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب •• »(٣٩) • ومن هنا فان هيجل يهاجم « لوثر » صراحة لقوله : « ان الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن ، لو أخضع شخص لقوة شخص آخر •• »(٤٠) • فيقول ان هذه العبارة : « ليست سوى حجة سوفســطائية لا معنى لها •• »(٤١) • فقد يكون فى اســتطاعتى أن أتوقع داخيل ذاتى ،

---

(٣٥) Hegel : Philosophy of Right p. 20.

(٣٦) محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ٨٦ .

(٣٧) نفس المرجع ص ٨٤ ..

(٣٨) المرجع نفسه ، فى نفس الصفحة •

(٣٩) Hegel : Philos . of Right p. 43.

(٤٠) Ibid p. 43 - 44 .

(٤١) Ibid .

وأنسحب من وجودى البدنى ، وأجعل جسمى شيئا خارجيا عنى فأنظر الى المشاعر الجزئية على أنها شيء خارجى ، بل اننى يمكن أن أكون حرا ولو كنت مقيدا بالاغلال »[٤٢] • لكن ذلك لا يصدق الا اذا كانت هـذه الحالة نتيجة لارادة الانسان الحرة ، وحتى فى هذه الحالة فانها لا تصدق الا بالنسبة اليه وحده ، أما بالنسبة الى أى شخص آخر ، فان المرء لا يكون حرا ، اذا كان جسمه مستعبدا ، ولا يكون حرا الا اذا كان يعيش بالفعل على أنه حر ، فالحرية الباطنية ليست الا مرحلة انتقالية فى عملية تحقق الحرية الخارجية [٤٣] • « ومن ثم فان الاذى الموجه الى جسمى هو أذى موجه الى أيضا •• »[٤٤] • وهكذا يؤكد هيجل موقفه الذى عرضه من قبل فى « ظاهريات الروح » ورفض فيه الحرية الرواقية السلبية التى تتلخص فى موقف ذلك المفكر الذى يتوهم أن فى استطاعته أن يكون حرا فى جميع الظروف يستوى فى ذلك أن يكون متربعا على العرش أم مكبلا بالسلاسل والقيود [٤٥] والواقع أن الفرد لا يكون حرا فى نظر هيجل الا اذا اعترف به الناس حرا ، وهذا الاعتراف لا يمنح له الا عندما يكون قد برهن على حريته • وفى وسع المرء أن يقدم هـذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات ارادته وذلك بأن يمتلكها ، ويكتمل فعل الامتلاك عندما يقره الآخرون أو يعترفون به [٤٦] •

ثلاث أفكار أساسية تبرز أمامنا هنا فى ثورية المثالية الهيجلية هى :

أولا : العناية بتحليل العقل فى جميع مجالاته والدعوة الى اعتباره المحك الأول لكل تقدم • فلما كان الانسان موجودا عاقلا فانه يستطيع

---

(٤٢) Ibid.

(٤٣) هـ • ماركيوز « العقل والثورة » ص ٢٠١ •

(٤٤) Hegel. Philos. of Right p. 41.

(٤٥) دكتور زكريا ابراهيم : « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢٢٨ •

(٤٦) قارن ماركيوز فى كتابه السالف ص ١٩٤ — ١٩٥ •

بعقله أن يكتشف امكاناته وقدراته الخاصة وأن يتعرف على امكانات عالمه ، ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، بل فى استطاعته أن يعرف أن الواقع الفعلى هو أن العبودية واللامساواة هى السائدة ، ويعترف هيجل صراحة بأن توزيع الملكية السائد انما هو نتاج لظروف عارضة تتنافى تماما مع المقتضيات العقلية . ان المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس مستمد من العقل ، لكن المساواة هنا تعنى ضرورة حصول كل شخص على ملكيته ، أما نوع هذه الملكية ومقدارها فمسألة خاضعة لظروف عارضة (٤٧) . ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع « غير المعقول الى أن يصبح متمشيا مع العقل » .

ثانيا : الاعتزاز بالحرية التى هى ماهية العقل وجوهره ، لكنها ليست حرية سلبية أو حرية باطنية داخلية فحسب بل لابد من تحققها فى العالم الخارجى لأن الحرية هنا مقرونة بالارادة ومرتبطة بها ، ولهذا فهى تعنى : التحرر . واذا ما ارتبطت الحرية بالارادة كان لدينا ادانة دامغة للعبودية . استمع الى فيلسوف الحرية يقول بعمق نافذ : « اننا حين نعزو للانسان حرية مطلقة ، فان ذلك يعنى فى جانب من جوانبه ادانة للعبودية . فلو كان انسان عبد ، فان ارادته هى المسئولة عن عبوديته ، تماما كما أن ارادة شعب ما هى المسئولة عن استعباده . وعلى ذلك فان خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستعبدين والقاهرين ، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين أنفسهم »(٤٨) دعوة صريحة ومفتوحة للحرية والتحرر : خلاصك بيدك ، ومصيرك مرهون باستخدم ارادتك وتحرير نفسك . هل يمكن أن يوصف صاحب هذه الصيحة بأنه نصير العبودية وعدو للحرية والتحرر .. ؟ !

ثالثا : من الواضح أنه ليس ثمة عبادة للواقع ، بل على العكس هناك

---

(٤٧) Ibid. p. 44.

(٤٨) Ibid. p. 239

دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا اذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل • واذا كانت الاشياء فى البداية تبدو مستقلة وتبدى مقاومة أمام الانسان تريد أن تثبت استقلالها أمام العقل ، فاننا ينبغى أن نبرهــن على أن الانسان يملك ارادة حرة مطلقة يسيطر بها على جميع الاشــياء التى لا تكون حقــائق أو غايات فى ذاتها وانما وســائط لنمو الذات البشرية • ومن ثم : « فلكل انسان الحق فى أن يحطم الشىء ، وأن يحوله الى شىء خاص به ذلك لأن الشىء بوصفه تخارجا ليس له غاية فى ذاته ، فهو ليس غير متناه وانما هو شىء خارجى »(٤٩) • ومن ثم فان الارادة الحرة هى التى يرتكز عليها المذهب المثالى Idealism الذى لا ينظر الى الاشياء كما لو كانت مطلقة ، على حين أن المذهب الواقعى Realism هو المذهب الذى يعلن ، على العكس ، أن الاشياء مطلقة ، حتى ولو لم توجد هذه الاشياء الا فى صورة المتناهى فحسب • يقول هيجل : « ان الحيوانات نفسها تجاوز هذه الفلسفة الواقعية حين تنقض على هذه الاشياء وتلتهمها وهى بذلك تبرهن على أن الاشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاتــه »(٥٠) • والارادة الحرة باســتخدامها وتدميرها للموضوعات الخارجية تثبت أن هذه الموضوعات ليس لها وجود قائم بذاته ، وانمــا هى فقط ذات طبيعــة مثالية Ideal وليست واقعيــة أو حقيقية ، فى حين أن الارادة الحرة لها وجود قائم بذاته كما قال كانط من قبل ، وهى تشكل حقيقة الاشياء ولا توجــد الا من أجلهــا فحسب (٥١) •

### ٤ — خاتمـــة •••

من الطبيعى أن نتساءل فى نهاية هذه الدراسة عن أسباب الحملات العنيفة التى شنها المفكرون ضد هيجل • وليس فى استطاعتنا أن نقول أن هذه الحملات مصدرها « الحسد والحقد » كما ينبهنا هيجل نفسه

(٤٩) Ibid. p. 236
(٥٠) Ibid .
(٥١) T. M. Knox ( Notes - 18 ) p. 322.

حين يتحدث عن : « الشخصيات التاريخية التى يقوم على خدمتها خدم نفسانيون » فهى : « تتخلى عن عظمتها وتوضع على نفس مستوى هؤلاء الخدم وتصبح على صعيد واحد معهم ، بل توضع بالأحرى فى مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقـول العظيمة .. »(٥٢) . يريد أن يقول أن الباحثين الذين يقومون على دراسة عظماء التاريخ « يحقدون » عليهم فيبدأون فى توجيه الانتقادات اليهم وتسفيه أعمالهم بحيث يضعون أنفسهم فى النهاية على قدم المساواة معهم بل أحيانا أعلى من هذه الشخصيات « لأنه لم يفكر فى غزو آسـيا » ولا فى اشعال الحروب كما فعل الاسـكندر مثلا لكنه « رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها »(٥٣) . أى أن الباحثين يتلمسون الأخطاء لعظماء التاريخ ويفاخرون أنهم لم يرتكبوا شـيئا منها فهم اذن ، فى منزلة أعلى !

لسنا نزعم أن نقد المفكرين لهيجل كان مصدره الحقد والحسد وان كان الأمر لا يخلو من وجود مفكرين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الناس . وأمامنا « شوبنهور » كمثال واضح الذى كان يتحرق شوقا الى الشهرة : « وعندما دعى الى جامعة برلين ليبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص ، تعمد أن يحدد لالقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقى فيها هيجل محاضراته ، وكان هيجل فى ذلك الحين فى أوج شهرته . وكان شوبنهور على ثقة تامة بأن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه . ولكنـه كان حسن الظن أكثر مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره . ووجد نفسه يلقى محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية . فاستقال من منصبه وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به .. » ! (٥٤) .

---

(٥٢) محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٥ من الترجمة العربية .
(٥٣) نفس المرجع ص ١٠٤ .
(٥٤) ول ديورانت : « قصة الفلسفة » ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع ص ٣٩٣ ـــ مكتبة المعارف ببيروت ـــ الطبة الثانية عام ١٩٧٢ .

ومع اعترافنا بأن هناك عوامل ذاتية وشخصية وراء كثير من الطعون والهجمات التي وجهت الى هيجل ، وأن بعضها ، على الأقل ، قد صدر عن « سوء طوية » كما هي الحال في نقد « شوبنهور » و « فريز » وغيرهما ، فان هناك أيضا ألوانا من النقد وجهت الى هذا الفيلسوف عن «سوء فهم» لنصوصه كما هي الحال في انتقادات « فيشر » و « رسل » و « جود » وغيرهم • كما أن هناك من جمع بين الاثنين معا كما فعل كارل بوبر في كتابه الشـــهير •

ومصدر كبير من مصادر الخلط في فهم الفلسفة الهيجلية يكمن في تلك العبارة التي لاكتها الالسن دون أن تدرك ، في الأعم الأغلب ، مغزاها الحقيقي ، وهي « المعقول متحقق بالفعل ، وما هو متحقق بالفعل معقول » أو « كل ما هو عقلي واقعي ، وكل واقعي عقلي » كما تترجم أحيانا •

ومصدر الخلط يكمن في كلمة الواقعي أو المتحقق بالفعل Wirklich هذه ، فلقد فهمت في كثير من الأحيان على أنها تعني الواقع الحاضر أو ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر ، وبالتالي فان هيجل يدعونا الى عبادة الواقع ما دام يعبر عن العقل •

ولقد ذكر هيجل هذه العبارة لأول مرة في تصدير كتابه « فلسفة الحق » وهو يناقش وظيفة الفلسفة أو وضعها ، على حد تعبيره ، في دراســـة المجتمع البشري وتنظيماته السياسية لا سيما الدولة يقول : « •• ما دامت الفلسفة هي ارتياد المعقول والكشف عنه فانها لهذا السبب تدرس العالم الواقعي الفعلي ، أعني أنها دراسة للحاضر ، فليس مهمتها أن تشـــيد عالمـــا في المـــاوراء : عالمـــا مزعوما لا يعلم ســـوى الله أين يوجد ••»(٥٥) •

فمهمة الفلســـفة هي « فهم الحاضر » لأن الحاضر هـــو العقل :

---

(٥٥) Hegel : The Philosophy of Right p. 10.

« فما هو عقلى متحقق بالفعل ، وما يتحقق بالفعل هو العقلى ، وتلك فكرة يؤمن بها الرجل البسيط الساذج كما يؤمن بها الفيلسوف سـواء بسواء ، ومنها تبـدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعـة عى حـد سواء .. »[٥٦] .

ولا يمكن أن نفهم هذه العبارة فهما سليما الا اذا عرفنا معنى كلمة .. Wirklich عند هيجل . فهذه كلمة تعبر عن مقولة فلسفية ولكى نفهمها فان هيجل نفسه يحيلنا الى المنطق : « لقد عالجت فى تفصيلات المنطـق فكرة « التحقق الفعلى . Wirklich Keit » ضمن موضوعات أخرى . ولم أفرق بدقة بينها وبين العرضى فحسب ، وهو أيضـا ذا وجود ، لكنى فرقت بينهـا وبين الوجود الفعـلى وكل التفريعات الأخـرى للوجود .. »[٥٧] . وتقع مقولة « التحقق الفعلى أو الواقع هـذه » فى القسم الثانى من منطق هيجل وهو دائرة الماهية وهى تشغل فى هـذه الدائرة نفس المكانة التى كانت تشغلها مقولة « القدر » فى دائرة الوجود أعنى أنها القمة التى تصل اليها مقولات المـاهية فهى اتحاد الوجود والماهية ، ومن ثم فالشىء لا يكون .. Wirkiich لأنه موجود بل لأن وجوده يطابق ماهيته ، هاهنا يكون عقليا أو يعبر عن فكرته الشاملة .. Notion - Begriff والفكرة الشاملة هى الطبيعة العقلية للشىء التى تضم وجوده وماهيته فى آن معا ، ولهذا يقول عنه هيجل « ان التحقق الفعـلى Wirklid Keit هو اتحاد الماهية والوجود وقد أصبح الآن مباشرا ، أو هو وحدة الداخلى والخارجى .. »[٥٨] . ومعنى ذلك أن المتحقق بالفعل أو الواقعى يعنى ما يحقق طبيعته تماما أو ما يتفق وجوده مع فكرته الشاملة . ولهذا فان « الجسم المريض » و « الدولة الفاسدة » رغم أنها موجودات فى العالم الخارجى لكنها ليست متحققة بالفعل أو واقعية بالمعنى الهيجلى للكلمة لأنها لا تتفق مع الفكرة الفعلية للجسم

---

(٥٦) Ibid .
(٥٧) Hegel : Ency . (6) . Wallace p. 11.
(٥٨) Ibid : ( 142 ) - Wallace, p. 257.

أو الدولة ويقول هيجل : « ان اليد المبتورة لا تزال تشبه اليد ، ولا تزال توجد لكنها ليست متحققة بالفعل ، فالتحقق الفعلي الأصيل هو الضرورة ، وما يتحقق بالفعل هو الضروري من الناحية الداخلية .. »[٥٩] . فليس كل ما هو موجود أيا كان نوعه متحققا بالفعل بالمعنى الهيجلي : « فأقبح رجل فى العالم ، والمجرم ، والمعتل والمقعد ، كلهم رجال أحياء »[٦٠] . لكنهم لا ينطبق عليهم المصطلح الهيجلي Wirkiich لأن فكرتهم العقلية لا تتفق مع واقعهم . والدولة البروسية عند هيجل رغم أنها أكثر معقولية من الدولة القديمة التى قامت على الرق فانها لا تزال قاصرة من بعض الوجوه عن الوصول الى « فكرة الدولة »[٦١] . فليس ثمة تمجيد للدوله البروسية أو تدعيم ميتافيزيقى لنظام الحكم القائم كما يزعم « بوبر » لأن الدولة لا تصبح حقيقة واقعية الا عندما تكون مطابقة للامكانــات المعطاة للناس ، وأى شكل أولى للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد ، ومن ثم فهو لم يصبح واقعيا بعد[٦٢] . وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقــدى خلافى مميز : فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة . وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريــق اثبات الاضداد التى تفضى به الى أشكال أخرى[٦٣] .

وهناك ملاحظتــان ســاقهما « افينـــيرى » .. Avineri فى كتابه عن فلسفة هيجل السياسية هما :

١ — أننا ينبغى أن نلاحظ أن الكلمة الألمــانية التى يستخدمها هيجل Wirklich مشتقة من الفعل أو العمل ( Wirken - act ) ومعنى ذلك أن التحقق الفعلى الذى يتحدث عنه هيجل ليس مجرد شىء سلبى أو طبيعة معطاة ، فما هو واقعى أو متحقق بالفعل هو دائمــا نتيجة لعمل ما أو لفعل فليس هناك عبادة أو تراخ بل عمل ونشاط ليتحقق العقل .

(٥٩) Hegel : Philos. of Right p. 283.
(٦٠) Ibid : p. 279.
(٦١) W. Kaufmann : op . cit . p. 37.
(٦٢) هربرت ماركيوز « العقل والثورة » ص ٣٥ .
(٦٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

٢ ــ ان هيجل لم يبدأ عبارته ( على نحو ما اقتبسها انجلز خطأ وأساء تفسيرها ، بقوله ما هو واقعى فهو عقلى بل على العكس بدأ بقوله ما هو عقلى فهو واقعى أو متحقق بالفعل أعنى أنه لا يسلم مقدما بعقلانية الواقع ، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلى وتحققه الفعلى ، أعنى أن ما هو عقلى يحمل فى جوفه القوة التى تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة الى الفعل • فالعقل ليس مجــردا ولا هو ملكة بشرية انه قوة فالنوس Nous الذى كان يتحدث عنه اليونان يتحقق فى العالم • وبعد أن تأكد هيجل من أن ما هو عقلى سوف ينتصر تماما ويحقق نفسه ، فى هذه اللحظة فقط ، أضاف الجزء الثانى من العبارة وهو : ما هو واقعى عقلى ، كنتيجة مترتبة على الجزء الأول »[٦٤] •

ننتهى من ذلك كله الى أن المثالية الهيجلية فلسفة ثورية تدعو الى تغيير الواقع ودفعه الى الامام على اعتبار أنه لا يمثل الا وجها واحدا من أوجه الحقيقة المتعددة الجوانب ، وليست فلســفة تكبل الانسان بالسلاسل والاصفاد وتحلق به فى آفاق من صنع الخيال ، ومجالات تنخيلها وتختلقها بأوهامها ، وهى لا تشده الى الوراء كما يزعم خصومها فهى ليست رجعية تتقوقع على أفكار بالية عفى عليها الزمان وتحتضنها وتقدسها ، ولكنها تفتح عقلها وقلبها لتستقبل الهواء النقى ، وهى لا تعبد القديم لقدمه لكنها تعتصر ما فيه من رحيق يصلح لدفعها قدما وللسير بسفينة البشرية الى الأمام ، وليست محافظة تحافظ على النظام القائم وتبقى عليه كما هو ، ولكنها ثورية تقدمية : تدرك الوضع الراهن بالفكر وتقيمه بالعقل وتزيل منه ما لا يساير العقل والتقدم • ومن هنا فان هيجل ، كما يقول « لورد هولدين •• Haldane » بحق : « هو أعظم أستاذ للفلسفة النظــرية عرفه العالم منــذ عصر أرسطو حتى عصرنا الراهن •• »[٦٥] •

* * *

(٦٤) S. Avineri : Hegel's theory of the Modern State p. 126 - 187 Combridge Univer. Press 1972.

(٦٥) Qouted by H. Haldar : « Neo - Hegelianism » p.143.

## « الوعى الذاتى »

لا نقصد « بالوعى الذاتى » هنا تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى على نحو ما عرضه هيجل فى « ظاهريات الروح » فحسب ( الوعى — الوعى الذاتى — العقل ) وان كنا سنصل اليها فى النهاية • وانما نقصد بها تلك السمة الأساسية التى يتميز بها الموجود البشرى دون سواه ، والتى تجعله قادراً على الارتداد الى ذاته وادراكها ، والتى هى نفسها جوهر الفكر ••• Reflexion الذى يعنى الانعكاس أو الارتداد ، وهى أيضاً جوهر الكلية واللاتناهى ، وأساس فكرة الحرية ، والسبب الأول فى قيام المجتمع البشرى ووجود الصراع فى الحياة الاجتماعية •• الخ الخ •

نود ، اذاً ، أن نبسط للقارىء هذه الأفكار الهيجلية الهامة والتى تعتبر بمثابة « مفاتيح » أساسية لفهم فلسفته • ولو بدأنا من أبسط المواقف : فقارنا بين الانسان والحيوان لوجدنا أن الأخير لا يستطيع أن يجاوز مرحلة الوعى وهو هنا الاحساس بصفة عامة أو استخدام حواسه فى ادارك العالم والبيئة المحيطة به : فهو ينظر الى طعامه ، ويرى ما يوجد أمامه من أشياء ، ويشرب أو يلعق ، ويتشمم رائحة صاحبه ، ويسمع الأصوات •• الخ باختصار يستخدم حواسه فى ادراك الأشياء الجزئية التى تزخر بها البيئة من حوله لكنه يقف عند هذا الحد : أعنى الاحساس بجزئيات العالم دون أن يكون فى استطاعته التعبير عن هذا الاحساس ، لأن التعبير لابد أن يتم فى اطار اللغة ، واللغة بطبيعتها كلية ، اللغة فكر أو هى المستودع الرئيسى للفكر « على حد تعبير هيجل ، ولما كنا فى مجال الاحساس وحدة ، الاحساس بما هو كذلك ، فاننا لا نستطيع أن نخرج الى عالم التعبير اللغوى • باختصار هذا الاحساس

ليس معرفة . وهكذا يلتقى هيجل مع أفلاطون الذى عارض السوفسطائية مبرهناً على أن الاحساس بالجزئى لا يشكل معرفة ، كما يلتقى أيضاً مع أرسطو فى قوله « ان العلم ( يعنى المعرفة ) علم بالكلى » ، ومع كانط فى أن الاحساسات ليست الا خليطا أعمى مهوشا وهى بذاتها لا تكون معـرفة ..[1] باختصار مع « عمود الفلسـفة » كله الذى يجعـل المعـرفة تصورية ....... Conceptual [2] .

الحيوان اذا ، لا يستطيع أن يواصل السير فنراه يقف عند عتبة الوعى ويكتفى بادراك الأشـياء الجزئية من حوله باستخدام حواسه . أما الانسان فهو يستمر فى سيره ليدرك لا فقط موضوعات العالم من حوله وانما ليدرك كذلك هـذا الوعى نفسـه فيصل الى ما نسـميه « بالوعى الذاتى » : فأنا أتناول طعامى ، وأشرب المـاء ، واشم الروائح وأسمع الأصوات .. الخ أعنى استخدم كل حاسة فى مجالالها الطبيعى ، والى هذا الحد أقف مع الحيوان على صعيد واحد ، لكنى خلافاً للحيوان أستطيع أن أرتد الى نفسى وأدرك هذه العمليات وأنا أقوم بها ، ولهذا

---

(١) يقول هاملين ان جذور هذه النظرية التى ترى ان الاحسـاس الداخلى بالجزئى موجود ، لكن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة — ترجع الى النظرية الأرسـطية التى ترى ان المعرفة هى معرفة الكلى ، والى النظرية الكانطية التى تقول أن المعرفة هى وضع الشىء تحت تصور فى حكم . قارن كتابه

D. W. Homyln : Sensation and Perception « p. 147 Intertional Library, London 1961.

(٢) بغض النظر عما يقوله التجريبيون ، من أن هذا الموقف هو الاساس « الصلب » لكل معرفة ، حتى ان برتراند رسل ..... B,Russell يذهب فى مقاله الشهير « المعرفة » بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف « الى ان كل ما نعرفه بالوصف يمكن رده الى المعرفة بالاتصال المباشر ص ١٥٣ و ١٥٨ من كتابه « التصوف والمنطق .. Mysticim and Logic وان كان الاتصال المباشر عند رسل أقرب الى « الادراك الحسى » عند هيجل الذى هو بداية المعرفة — وهى معرفة رجل الشارع » قارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل .

فعندما أقول « أنا أشرب » « أنا أرى » .... الخ فأنا أعبر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزدوجة هي أنني أقوم بتناول الماء وهذا شيء أول ، ثم أدرك انني أتناول الماء وهذا شيء ثان : وأقوم بتناول الطعام وأدرك عملية التناول في نفس الوقت ، والشطر الأول من هذه العمليه هو ما أطلقنا عليه اسم الوعي أو الادراك وهو ما يقف عنده الحيوان . أما الشطر الثاني فهو وعي لهذا الادراك ، ووعي لهذا الوعي الأول : انه ادراك لذاتي وأنا أفعل الفعل فهو : اذن ، وعي ذاتي .

ويمكن أن تتلخص هذه العملية في قدرتي على أن أقول « أنا » ، فهذا التعبير البسيط يحوي في جوفه هذه العملية المزدوجة لأن قولي « أنا » يعني أنني استطعت ادراك ذاتي ، وأنني قمت بتمييزها عن غيرها من الأشياء والموجودات ، ولهذا كان هذا القول مستحيلا على الحيوان الذي يقوم بشطر واحد فقط . يقول هيجل في هذا المعنى .

« ان الحيوان لا يستطيع أن يقول « أنا » ، أما الانسان فهو وحده الذي يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك الا لأنه من طبيعته أنه يفكر »(٣) .

هذه العملية المزدوجة التي يتميز بها الانسان وحده دون سائر الحيوانات تفسر لنا خاصية هامة أخرى قد يصعب على القارىء المبتدىء لهيجل أن يفهمها وهي خاصية « الانعكاس » أو « التوسط » فالفكر .... Reflection (والكلمة باللغات الأجنبية تعني المعنيين معا) . الذي يميز الانسان عن الحيوان هو انعكاس بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة وهو عملية مزدوجة : لأن التفكير في شيء ما هو محاولة لمعرفة هذا الشيء ، لا في جانبه المباشر ، وانما على أنه متوسط ، فهو الانكاس المشتق من وجوده الحقيقي . ان معرفتي للأشياء تعني معرفتي « للكلي » ، يعني الغاء الجانب المباشر (وهو الجانب الجزئي فيها) ، « فلكي نكتشف عن

---

(٣) Hegel : Encyclopaedia of Philosophical Sciences $ 24 z .

وقارن ترجمتنا لهذا الكتاب ص ٩٩ وما بعدها من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ ( العدد السادس من المكتبة الهيجلية ) .

حقيقة الأشياء لا يكفى النظر اليها ، وانما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا الى شىء متوسط أى الى كلى • وقد يبدو اننا بذلك نقلب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذى تنشده المعرفة ، غير ان هذا المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التى يبدو عليها ، فجميع العصور السابقة كانت مقتنعة بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم فى الأشياء ، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر »(٤) •

واذا كانت تلك هى طريقة ادراك الأشياء — أى تحويلها الى الفكر — فتلك نفسها هى طريقة ادراكى لذاتى • ومن ثم فأدنى درجات المعرفة ، وهى عملية ادراكى لتناول الطعام مثلا ، وهى عملية فكرية أو هى عملية انعكاسية : تسير من الذات الى الشىء المباشر الموجود أمامى ، ثم تعود مرة أخرى الى الذات التى تعى نفسها فيما تقوم به من عمليات وأفعال •

الذات البشرية ، اذاً ، تتميز بقدرتها على ادراك ذاتها وهذا هو الوعى الذاتى السمة الأساسية للانسان • غير أن هذا الوعى الذاتى يشكل أيضا ماهية الحرية ، لأن الحرية تعنى فى أبسط معانيها ألا يحدك قيـــد ، ولا يربطك شىء خارجى ، والغاء الحدود والقيود الخارجية لا يتحقق الا مع فكرة « الوعى الذاتى » • لأننا ها هنا نجد أن الذات لا ترتبط الا بنفسها فحسب وتلك هى الحرية الحقيقية : الخلو من كل ارتباط سوى الارتباط بالذات • أن أكون أنا الذات التى تعرف والموضوع الذى يعرف فى آن معاً • أنا أعرف ذاتى ، وأعى نفسى ، وأعبر عن هذه الذات فى سلوكى وأفعالى فأنا اذن حر • وأنا لا أتقيد الا بـــذاتى ولا أرتبط الا بنفسى ، فأنا ، اذن ، حر • ومن هنا فاذا خضعت لقيـــود الطبيعة الخارجية ، فأنت لست حراً واذا خضعت لقيـــود الطبيعة الداخلية (بحيث لا تعبر عن ذاتك الحقيقية الكلية ) فأنت لست حراً كذلك ، ومن هنا كان الانسان البدئى أقل الناس حرية لأنه أكثرهم خضوعاً لسطوة الطبيعة خارجية وداخلية فى آن معا ، وكان الانسان فى المجتمعات المتقدمة أكثر

---

(٤) Hegel : Encyclopaedia : 22 z

حرية لأنه لا يخضع الا للقانون الذى وضعه ويعبر عن ذاته فهو اذن حين يطيعه فانه لا يطيع الا نفسه وتلك هى الحرية الحقيقية .

ومن هنا نجد هيجل يعارض ما يذهب اليه « روسو » من أن الانسان حر بالطبيعة ، وانه كان أكثر حرية فى حالة الطبيعة الأولى التى كان يمارس فيها حريته بغير عائق ويستمتع بها بغير قيود ؛ ويعتقد هيجل ان هذه الفكرة بالغة الخطأ لأن الحالة التى يشير اليها « روسو » هى حالة « الحياة الهمجية » التى تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف .. الخ [٥] . حيث كان الانسان « عبداً » للطبيعة الخارجية والداخلية معاً . لكن ذلك كله يحتاج الى قليل من الايضاح .

اذا كانت الحرية تعنى ألا ترتبط الذات البشرية الا بنفسها فقط فان هذه الفكرة تثير عدة تساؤلات هامة :

**أولا :** الانسان الذى يندفع وراء شهواته محاولا ارضاء نزواته واشباع غرائزه .. الخ ألا يطيع ذاته ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً : ألا يكون بالتالى أكثر حرية من غيره .. ؟ !

**ثانياً :** اذا كانت اطاعة القانون فى المجتمعات الحديثة تعبر عن الحرية أكثر مما تعبر عنها فوضى « الانسان البدائى » ، فكيف يمكن أن تكون هناك قوانين جائرة ؟ ! وبأى معنى تكون بعض القوانين ظالمة ؟ أم أن كل قانون « حق » و « عدل » ولا يمكن أن يوصم بالظلم أو الجور ؟ !

**ثالثاً :** اذا كانت الحرية تعنى « طاعة القانون » فلماذا تسمى الناس فى بعض المجتمعات « عبيداً » مع انهم يطيعون القانون ؟ بل لماذا يزداد وصفنا لهم بالعبودية كلما أمعنوا فى طاعة القانون ؟ !

---

(٥) قارن « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ص ١٠٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ ( سلسلة المكتبة الهيجلية — العدد الأول ) .

الواقع اننى فى حالة الحرية التى تقول انها ارتباط بالذات أو طاعة للذات فانى ارتبط وأطيع ذاتى الجوهرية الحقيقية وحدها • وعندما نقول ان الروح هى جوهر الانسان فان ذلك يعنى ان ماهية الانسان كلية ، جوهر الانسان هو الفكر ، والفكر بطبيعته كلى كما سبق أن ذكرنا • لكن ذلك لا يعنى أننا ننكر بهذا التعريف ما لدى الانسان من دوافع وميول ورغبات وأهواء وغرائز ومشاعر جزئية •• الخ وهى بدورها تتطلب اشباعاً • لكن هذه الدوافع والميول هى بطبيعتها جزئية خاصة بفرد ما وهى بذلك لا تنتمى الى الانسان بما هو انسان وانما هى تتعلق بذاتى أنا الشخصية الفردية فهى ميول جزئية خاصة : فلان ميال الى الشراب وفلان شره فى تناول الطعام ، وفلان تعاف نفسه أكل اللحوم وآخر يعيش للجنس •• الخ • لكن هذه كلها لا تميزه كانســان فهى موجودة أيضاً عند الحيوان من ناحية ، وهى جزئية خاصة من ناحية أخرى • وهى عندما تنسب الى الانسان فهى تنسب اليه بوصفه جزءاً من الطبيعة لا بوصفه روحاً • ومن هنا فاذا ما سادت سلوك الانسان وسيطرت على تصرفاته وأصبح عبداً لها أعنى ، اذا ما خضعت لهــا الذات البشرية فانها لا تكون حرة : « بل تلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية التى تحكمها الطبيعة • واذا ما كانت الطبيعة هى التى تحكمك ، فهذا يعنى أنك تحكم بواسطة العالم الخارجى لا بواسطة نفسك : وتلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية ••• »(٦) •

قد يقال فى معرض النقد لهذه الفكرة : ما الذى يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات الحقيقية وبين أى جانب من جوانبها ؟ ! أو لمــاذا ينبغى علينا أن نقول أن الشهوة أو الرغبة فى تناول الطعام أو ممارسة الجنس •• الخ أو غير ذلك من الرغبات والدوافع والميول هى جزئيات فى حين أن الروح هى الكلى • وأننا بالتالى ينبغى علينا أن نطيع الكلى

---

(٦) و • ت • ستيس : « فلسفة هيجل » ص ٥٢٧ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام •

لا الجزئى ؟ لماذا لا تكون اشباع الميول هى الذات الحقيقية وطاعتى لها هى الحرية (٧) ؟ ! •

الحق أننا لا نستطيع ان نقول ان هذه الميول هى جوهر الانسان : « ذلك لأن الانسان يعلو فوق دوافعه ورغباته ، وميوله ، وأهوائه ، بل أنه يوظفها لصالحه كما يفعل مثلا عندما يوظف الميل الجنسى لتكوين أسرة •• وقد لا يفعل ذلك ، لكنه فى الحالتين قادر على العلو فوقها ( بحيث يجعلها ملكه ) ولا يكون اقدام المرء على الفعل ممكناً الا بالنسبة للوجود الواعى لذاته فحسب ، الوجود القادر على اعتبار دوافعه ورغباته أموراً يستطيع أن يقبلها أو يرفضها ، صحيح أنه لا يستطيع أن يستبعدها أو يستأصلها لكنه يستطيع احباطها »(*) ••

وفى استطاعتنا ان نقول بعبارة أخرى ان الانسان موجود كلى فهو حاضر فى جميع أفعاله ، وهو لا يفعل الفعل فقط لكنه يدرك ما يفعل ويعيه ، وبالتالى فهو قادر على ان يعلو عليه ويوظفه لصالحه • ومن ثم كانت الدوافع والميول جزئية ، وكانت سيطرتها على الذات البشرية تعنى سيطرة الجزئى وطاعة لانسان لها تعنى اطاعته لما هو جزئى وذلك كله يعنى خضوع وعبودية لأن الحرية تعنى تحقيق الذات الكلية أو طاعة ذاتى الكلية لا جانباً واحداً من جوانبها فحسب • نصل الآن الى الرد على السؤال الثانى وهو : كيف يمكن ان تعنى الحرية طاعة القانون ؟ ! أليس من القانون ما هو جائر وظالم ؟

الواقع أن أخص خصائص القانون ان يكون كليا ، وكل صيغة تفتقر الى الكلية لا يجوز أن تسمى قانونا ، ولما كانت الكلية تعنى العقلانية

---

(٧) سوف يتضح فى نهاية المقال ان الوعى الذاتى لا يسبقه الا نفسه فما دام وعيا ذاتيا فهو لا يمكن ان يقنع بما يقنع به وعى الحيوان ، لكنه يريد أن يصل الى ذاته : الى وعى ذاتى !

(*) John Plamenatz : History as The Realization of Freedom p. 37 ( in Hegel's Political Philosophy Problems and Perspectives ) Cambridge 1971.

( فالكلى هو الفكر وهو العقل ) فان القانون بالمعنى الدقيق لهـذه الكلمة لابد أن يكون عقلانياً ، ومن هنا فان المشاعر والأهواء .. الخ لانها جزئية فهى لا يمكن أن تكون قانونا ، وهى أيضا ليست عقلانيـة بل هى شخصية ذاتية جزئية .. الخ . ومن ثم فان مشاعرى وأهوائى هى أمور خاصة بى أنا وحدى ولا يمكن تعميمها بحيث تصبح كلية . أما ما هو عقلى فهو عام عند الناس جميعا ولدى جميع الموجودات العاقلة : أعنى أنه يعبر عن الذات البشرية بما هى كذلك . فاذا صدر قانون كلى عقلانى كان تعبيراً عن جوهر الذات وماهيتها . من هنا فان القـانون الذى يعبر عن رغبـة الحـاكم الخاصـة أو يحقق مشـاعره وميوله وعواطفه .. الخ فهو لا يمكن ان يعد قانوناً . واذا ما طبق عنوة فهذا هو القانون الجائر أو الظالم ، لأنه لا يعبر الا عن رغبات جزئية خاصة لا تمثل الا صاحبها وانا حين أطيعه لا أكون حراً لأننى فى هـذه الحالة أطيع شيئاً خارجاً عنى مع أن الحرية تشترط ألا ارتبط بشىء قط الا بذاتى الكلية . ومن هنا أيضا يزداد وصفنا للناس الذين يطيعون أمثال هذه القوانين بالعبودية . لأنها لا تمثل ارادتهم الكليـة ، وانمـا تعبر عن الارادة الجزئية التعسفية للحاكم . وهكذا يتضح لم كان الناس فى المجتمع الديمقراطى الحقيقى الذى تعبر فيه القوانين عن إرادتهم الكلية أحراراً ، ولم كان الناس فى المجتمعات الدكتاتورية ــ التى يطيعون فيها ارادة الحاكم وحـدها ــ عبيداً . وهكذا يتضح أيضـاً لم يكون الانسان الحديث فى المجتمع الديمقراطى الحقيقى أكثر حرية من الانسان البدائى فى الحالة الطبيعية الأولى ، لأن الأول يحقق ذاته فى القوانين الوضعية القائمة فى مجتمعه ، ويعبر عن نفسه فيما ينتجه من علم وفن وفلسفة .. الخ بحيث يشكل عالما هو خالقه ، وهو عالم روحى واسـع : فلا تحكمه الطبيعة بظواهرها ، وانما يحكمه فكره وقد تموضع ، أعنـى وقد تحقق فى موضوعات خارجية فهو الحاكم والمحكوم ، فى آن معـا . وتلك صورة عميقة ومتطورة للوعى الذاتى : الذى أكون فيه الوعى وموضوع الوعى فى وقت واحد .

* * *

الوعى الذاتى ، اذاً ، يعبر عن ماهية الانسان الحقيقة ، وهو يعبر عن الانفصال والاتصال فى آن معا أو قل بلغة هيجل انه الوحدة فــى الاختلاف وذلك هو الفهم الدقيق للعقل : فهناك انفصال بين شيئين : ذات وموضوع ، عارف ومعروف ، لكن الانفصال ليس مطلقاً وانما هو انفصال داخل وحدة واحدة ، أو هو تمايز فى قلب الاتحاد : انه ارتباط الذات بنفسها ، فهى التى تميز نفسها الى ذات وموضــوع ، لكن الموضوع يمكن أن ينظر اليه على انه ذات ، وكذلك يمكن أن ينظر الى الذات على أنها موضوع • وذلك هو اللامتناهى الحقيقى الأصيل الذى يفترق عن اللامتناهى الكاذب أو الفاسد • ولهذا كانت الذات البشرية هى أدق مثل للامتناهى الحقيقى عند هيجل • ومن المفيد أن نفهم هذا المصطلح •

اللامتناهى الزائف أو الفاسد عند هيجل هو فى حقيقة أمره شىء محدود ومتناه يتكرر آلاف المرات على وتيرة واحــدة ، ونحن كثيرا ما نستخدمه ليحل خطأ محل اللامتناهى الحقيقى عندما نريد أن نعبر عن ضــخامة الاشياء ، فنقول مثلا ان حبات الرمــل فى الصحراء لا نهاية لها ، أو ان شعرات الرأس الكثيف لا حد لها •• الخ • هــو تجميع « لحدود » أو قل هو تكرار « لحد » واحد آلاف المرات : فهذه حبة رمل تتكرر بشكل لا نهاية له : « الشىء يصبح آخر ، وهذا الآخر بدوره شىء ما ، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر • وهكذا الى ما لا نهاية • وهذا اللامتناهى هو اللامتناهى الزائف أو الفاسد أو السلبى لأنه ليس الا سلب المتناهى ، ولا يلبث التناهى أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هــذا النحو باستمرار دون ان يكون فى الوسع القضــاء عليه أو رفعه •• »[٨] تلك هى الصورة المنطقية للامتناهى الزائف وصورتها الواقعية تتمثل فى تصور ان كثرة « المحدود » تقلب الحد الى « لاحد » ،

---

(٨) Hegel : Encyclopaedia .. 91z

قارن كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٧٩ — ١٨٠ .

فكثرة حبات الرمل يمكن ان تجعلها لا متناهية ، فما دام الشيء يتألف من حبات أي جزئيات متناهية فبالغاً ما بلغ عدد أو ضخامة المتناهي فانه لا يمكن ان ينقلب الى لا متناه اللهم الا اذا كان المقصود باللامتناهي هنا هو سلب الحد بصفة مستمرة : هذه الحبة من الرمال تحدها حبة أخرى وهذه تحدها ثالثة ، ورابعة .. ألف ــ ومليون .. الخ . لكن ما دمنا بدأنا من « حد » فان اضافة آلاف أو ملايين الحدود لا تقبله « بغير حد » أعنى لا تجعله « لا متناهياً » . وهذه الصعوبة التى نصادفها فى فهم اللامتناهى الحقيقى هى نفسها التى تجعلنا نتصور أن الأزلية هى قدر هائل من الزمان ، لحظات لا متناهية من الزمان ؛ مع ان لحظات الزمان مهما تكن ضخامتها هى أيضاً زمان ، فى حين أن الأزلية هى « اللازمان » أى الغاء للحد الذى هو لحظة من الزمان .

ان اللامتناهى الحقيقى هو امساك بطرفى العملية بحيث لا يكون الانتقال من حد الى حد هو انتقال من أ الى ب ثم الى حـ و د .. الخ وانما يكون الانتقال من أ الى أ . ومن ثم فاللامتناهى الحقيقى هو اتحاد الشيء والآخر . وأوضح نموذج له هو الأنا ( وكذلك الله والروح والفكر ) فنحن نعرف أن الانسان موجود عاقل قادر على أن يعى نفسه بحيث يكون هو الذات والموضوع فى آن معاً . وذلك هو الوعى الذاتى الذى يعبر أدق تعبير عن اللامتناهى الحقيقى ، وهو أيضا الوجود للذات أو الوجود من أجل الذاتى ( وهو نفسه تعريف الانسان عند جان بول سارتر ) . ومعنى ذلك ان موجودات الطبيعة لا يمكن أن تصل الى الوجود للذات » .. فالحيوان لا يستطيع أن يقول : « انا » ، وانما الانسان وحده هو الذى يستطيع أن يقول ذلك ؛ وما ذاك الا لأنه يفكر « كما سبق أن ذكرنا ولذلك فهذه الموجودات هى دائماً من أجل الآخر : هذا الحجر ليس من أجل ذاته انه من أجلى أنا فقط أعنى انه يوجد من أجل الفكر وهو بالتالى من أجل الآخر : وواضح أننا نصادف هنا الكثير من الأفكار الاساسية فى فلسفة سارتر : « السلب » والوجود فى ذاته ؛ « والوجود لذاته » ، و « الوجود للآخر .. الخ .

ولعل هذا ما دعا « فلتر كوفمان » الى القول بأن أجزاء كثيرة من كتاب سارتر « الوجود والعدم » مدينة بوجودها لمنطق هيجل .. »[9] .

الوعى الذاتى ، اذن ، هو اللامتناهى الحقيقى ، وهو ارتباط الذات بنفسها ، أو تحديدها لذاتها وتلك هى الحرية الحقة التى تعنى التحديد الذاتى والتى تعنى أيضا الاستقلال الذاتى كما ذكر كانط من قبل ..... Autonomy .....

واللامتناهى الحقيقى هو أيضاً الفكر الذى تكون فيه الذات والموضوع شيئاً واحداً ، واذا كان الفكر لا يرتبط الا بنفسه ولا يحده سوى ذاته فهو كلى ، واذا كنا نقول ان الوعى الذاتى أو الفكر هو الماهية الحقيقية للانسان فان ذلك يعنى فى الحال أن الماهية الحقيقية للانسان هى : الكلى .

* * *

او أننا تأملنا قليلا عملية الوعى الحسى التى يمارسها الحيوان والتى سبق أن وصفناها وقلنا ان الحيوان يقف عندها . لوجدنا ان الحيوان يقوم فى هذه العملية بشىء غريب : فهو يقف من موجودات الطبيعة موقف المتحفز لالغائها وهو يفعل ذلك بالفعل عندما يلتهمها لأن عملية الحياة نفسها عبارة عن صراع بين الكائن الحى الذى يواجه طبيعة غير عضوية وهذه الطبيعة ، ذاتها ، وهى التى يجاهد لكى يتغلب عليها ، على هذا الضد ليمتص اللاعضوى فى ذاته[10] .

ومعنى ذلك أن الوعى الحسى الذى يواجه اشياء العالم الموجودة أمامه مباشرة يعمد الى الغائها أو امتصاصها بحيث ينتفى طابعها المباشر عندما يستحوذ عليها . لكن الوعى الذاتى عند الانسان رغم أنه

(٩) Walter : Kuafmann : Hegel : Reinterprtion « p. 286 . N. Y. 1965.

(١٠) قارن اثر هذه الفكرة فى جون ديوى كتابه « الديمقراطية والتربية » ، وقد كان هو نفسه هيجليا فى بداية حياته !

يتضمن العملية السالفة الذكر ، فانه يقوم بخطوة أبعد فيلغى هـذا الالغاء الأول ليصبح اثباتاً من جديد ، لكنه اثبات دخله السلب أو النفى ، وهذا ما يسميه هيجل بالتوسط الذاتى أو المباشرة التى دخلها السلب •

وعلينا أن ندرك جيداً هذه المصطلحات : المباشرة ، والتوسط ثم التوسط الذاتى أو الوجود المباشر الذى يواجهنا لأول مرة ، ثم سلبه ، وأخيرا سلب هذا السلب من جديد وهو الذى يمثل قمة العملية المعرفيـة بالغا ما بلغت بساطتها ، فمعرفتى لهذه الورقة التى اكتب عليها أو للمنضدة أو لأى موضوع آخر مهما تكن ضآلته هى حركة تتضمن فى جوفها هذه اللحظات الثلاث ، أو هى حركة ثلاثية الايقـاع : فالورقة لفظ كلى أو تصور كلى ، وعندما أريد أن أعرف الورقة التى أكتب عليها أجد أنهـا ورقة وهـذه لحظة المباشرة أو الوجود المباشر ، لكنهـا ليست ورقة ( بمعنى أنها لا تستوعب كل ما تتضمنه كلمة الورقة لأنها جزئية فى حين ان كلمة الورقة كلية ) وتلك هى اللحظة الثانية لحظـة السلب أو التوسط ، لكنها تؤدى بنا الى معرفة الورقة الكلية التى تكون قطعـة الورق التى أكتب عليها مجرد مثل لها ، اعنى الى مباشرة جديدة دخلها السلب •

الوجود المباشر ، ثم السلب ، وأخيراً سلب السلب هى حركة ثلاثية الايقاع تتضمنها كل معرفة ، وهى موجودة فى كل خطوة من خطواتهـا • وفضلا عن ذلك فهى تمثل ثلاثة أقسام من المعرفة : فالوجود المباشر هو معرفة الحس المشترك أو معرفة رجل الشارع الذى يكتفى بادراك الاشياء الجزئية كما تتبدى لحواسه ، ثم يأتى القسم الثانى الذى يمثل المعرفة العلمية التى تلغى هذه الاشياء الجزئية الظاهرة عندما تغوص وراء وجودها المباشر بحثاً عن القانون الذى يحكمها فلا تصبح الحقيقة أو المعرفة الحقة هى معرفة هذه الجزئيات التى أراها أمامى وانما يصبح القانون الكامن خلفها هى حقيقتها • ثم تأتى معرفة الوعى الذاتى : فـان تصورت العالم على أنه تجل للذات فحسب أعنى اذا تصورت الوحدة

دون الانفصال كانت تلك معرفة الصوفية والمثاليه الذاتية وما شابه ذلك من المذاهب التي لا ترى في العالم سوى امتداد للذات ، اما اذا تصورت العالم منفقاً مختلفاً مع الذات في وقت واحد ، فجوهره فكر لكنه ليس امدادا لفكر الذات — كانت تلك هي المعرفة الفلسفيه معرفة العقل .

* * *

رأينا فيما سبق أن الوعى الذاتى فكرة بالغة الأهمية عند هيجل لأنها تكشف عن كثير من السمات الاساسية في فلسفته ، وفضلا عن ذلك فهي فكرة « تطورية » بمعنى انها تظهر في مجرى تطور الوعى ، لكن البداية تحمل باستمرار جميع الامكانيات التى سوف تظهر فيما بعد الى العلن الصريح ، وهي في هذه البداية تحملها على هيئة كمــون أو « بالقوة » بلغة أرسطو ، أو « في ذاتها » بمصطلحات هيجل نفسه ، وتصبح وجوداً لذاتها عندما تظهر أمامها جميع الامكانات بارزة صريحة . فهناك اذن الوجود في ذاته الذى يحمل امكانات لم تتطور بعد كوجود البذرة والجرثومة ، والطفل .. الخ [11] . وهناك وجود لذاته نصل فيه الى فض الامكانات السابقة لتظهر واضحة جلية بحيث لا تكون بعد ذلك في هذا الوجود ذاته وانما هي موجودة أمامه أعنى ظاهرة لذاته ..

ومن الاهمية بمكان أن نلاحظ أننا أثناء عملية التطور لا ندرك المرحلة التى نحن فيها الا بعد انتجاوزها ، فالطفل لا يعرف أنه طفل ، ولا يفهم خصائص الطفولة اللهم الا اذا أصبح رجلا عندئذ فقط يستطيع أن يفهم ما المقصود « بالطفل » بعد ان تجاوز مرحلة الطفولة ، أى بعد سلب هذه المرحلة . فالمعرفة أيا كانت تتضمن سلباً كما سبق أن ذكرنا .

---

(11) لهذا السبب يهاجم هيجــل فكرة كانط عن « الشيء في ذاته » ويرى ان هذا الشيء ليس بعيداً على العقل أو مستحيلا على الانسان فهمه ، بل على العكس هو بداية لوجود الموجود فهو درجة دنيا في سلم الموجودات ولابد له من التطور ليصبح وجوداً لذاته » !

الوعى الذاتى ، اذن ، تطور فهو لا يوجد مباشرة [١٢] ، ولكنه يظهر فى مجرى الوعى وينمو الى ان يصل الى حقيقته كاملة كما ينمو الطفل ليكشف عن امكاناته ، وتكون المراحل الأخيرة باستمرار أكثر حقيقة من المراحل الأولى لأنها تكشف كما سبق آن ذكرنا عن الامكانات الحقيقية الكامنه بطريقه خفية فى هذه المرحلة • فالناضج أكثر حقيقة من الطفل ، والرجل أكثر حقيقة من المراهق — وهكذا • كلما سرنا فى درجات السلم كانت الدرجة التالية تعبر عن حقيقة الدرجة السابقة لها وهكذا نصل الى أن نصل الى حقيقة مطلقة •

ان صح ذلك فما هى الخطوات او المراحل التى يمر بها الوعى الذاتى لأى ان يصل الى حقيقته ؟

يمر الوعى الذاتى بثلاث مراحل هى :

١ — الميل الفطرى أو الرغبة وهى تعبير عن الحياة الحيوانية الخالصة •

٢ — الوعى الذاتى الذى ينتهى بالاعتراف بالذوات الأخرى •

٣ — الوعى الذاتى الكلى •

وبعد أن تكتمل هذه المراحل تصل أخيرا الى العقل الذى يمثل القمة التى يبلغها تطور الوعى الذاتى •

---

(١٢) ولما كان « تطوراً » فانه يحتاج الى جهد للوصول اليه فلا يمكن أن يصل اليه الانسان لمجرد أنه انسان ! صحيح ان لديه « امكانية » الوصول اليه لكن ذلك يحتاج الى جهد حتى تتحقق هذه الامكانية ولهذا السبب نجد أن كثيرا من الناس يكتفى بالوقوف عند مرحلة الوعى التى هى سمة اساسية للحيوان ، فلا يحاولون ادراك أنفسهم ، أو الارتداد الى ذواتهم ، أى الوصول الى الوعى الذاتى . وسوف نتبين فيما بعد لماذا لابد أن تظهر فكرة العبد والعبودية اثناء تطور الوعى البشرى !

غير أننا لابد ان نعرف كلمة موجزة عن هذا الترقى للوعى فى مراحله المختلفة لكى نصل بها الى قمة التطور الذى يبلغه الوعى الذاتى فى مرحلة العقل .

* * *

الوعى الذاتى لا يكشف عن نفسه فى البداية على نحو مباشر أو صريح تماماً ، كما أن امكانيات الكائن الحى ، النبات أو الحيوان والانسان ، لا تتكشف منذ اللحظة الأولى التى يبدأ فيها نموه ، للسبب نفسه الذى نقول من آجله ان الكائن الحى ينمو ، فلو كان كل شىء موجوداً منذ البداية لامتنع النمو تماماً ولتوقف التطور : اذ ما الذى سينمو ، وما الذى سيظهر عندئذ ؟ !

ومن هنا فان الوعى الذاتى لا يظهر منذ البداية الا فى صورة أولية هى صورة الشهوة أو الميل الفطرى أو الرغبة وهى الصورة التى يتجه فيها نحو موضوعات العالم الخارجى لاشباع هذه الرغبة . وهو يجد موضوع الاشباع فى شىء قائم أمامه مستقل عنه : يجده فى « اللاأنا » أو « اللاذات » أو الشىء الفزيقى المستقل ، لكن الوعى الذى نتحدث عنه هنا هو : وعى ذاتى ، وهو لا يمكن أن يشبع من موضوعات جزئية قائمة فى العالم الخارجى فهو لأنه وعى ذاتى فالمفروض أنه يريد ذاته ولكنه يخطىء الطريق اليها فى بداية الأمر وهكذا يتطلب منه الوصول الى غايته الانتقال الى مرحلة أعلى يجد فيها ذاته . « ومعنى ذلك أنه هيهات للذات ان تحقق لنفسها أى اشباع حقيقى اللهم الا اذا التقت بذلك « الموضوع » الذى تتعرف فيه على نفسها من جهة ، وتلقى لديه ضرباً من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى . وهذا الموضوع الذى لا يمكن أن يكون الا « ذاتا » أخرى ، أو « وعياً ذاتياً » آخر ، هو الذى يجىء فيعترف بالذات أو الوعى الذاتى ويجلب لها ضرباً من الاقرار أو التصديق أو الشهادة الذاتية .. »(١٣) .

---

(١٣) د . زكريا ابراهيم « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

ان الرغبة الغريزية لا تشبع الانســان ولا يمكن لها أن تحقق له الاشباع الذى يصبو اليه بوصفه موجودا يعى نفسه (أى موجودا عاقلا). لأنها لا تكشف عن امكانيات الوعى الذاتى : « فالوعى الذاتى هنا لم يتطور تطوراً كاملا بعد لكنه لا يزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى ونصفه وعى أصلى ( أو طبيعى ) .. »[١٤] . أو نصفه انسان ونصفه حيوان !

وهو لهذا لابد له أن يطور نفسه أكثر من ذلك لكى يصبح وعياً ذاتياً خالصاً ، وهو لن يفعل ذلك ما لم يتخلص من المراحل الدنيا التى تشده الى الوراء ، ويرجع السبب الى أن موضوع الوعى لا يزال عبــارة عن « لا ــ أنا » مستقل أو « لا ــ ذات » ــ فهذا الطعام الذى أمامى ليس ذاتى ، وليس هو أنا نفسى ، وانمــا هو شىء مختلف عنى تماماً هو « لا ــ أنا » مستقل عنى . ولابد للوعى الذاتى من الغاء هذا الموضوع المستقل الذى يقف أمامه ، ولهذا نجده يحقق غرضه بتدمير الموضوع أو اســـتهلاكه فهذا الموضوع الذى يعبر عن « اللاذات » لن يلبث أن يخضع لضرب من التحول لكى يستحيل الى « ذات أو ذاتية » ولنضرب لذلك مثلا فنقول : ان الجوع نفســـه بوصفه رغبة فى تناول الطعام لابد أن يتخذ طابع الرغبة فى التغيير ، لأن من يأكل يمارس نشاطاً خاصاً يغير بمقتضاه من طبيعة الأشــياء وآية ذلك ان الرغبة فى الطعام لا تعنى الاقتصار على تأمله أو رؤيته ، بل هى تعنى الغاءه ومحوه باعتبــاره شــيئاً معطى قائماً بذاته ، لا علاقة له بى ، من أجل العمل على احالته الى ذاتى ، واستيعابه وتمثله ، فليس فى وسع الانسان أن يصل الى مرحلة الوعى الذاتى عن طريق النظر الصرف والتأمل المجرد بل هو يشرع فى الوعى بذاته عن طريق العمل والنشاط ، والرغبة هى نقطة انطلاق تلك « الذات العاملة » التى تمحو الوجود المعطى وتأخــذ على عاتقها تغيير الواقع[١٥] .

---

(١٤) و . ت ــ ستيس « فلسفة هيجل » ص ٤٨٨ .

(١٥) د . زكريا ابراهيم « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ٢١٦ .

ولقد لاحظ هيجل ، بحق ، ان هــذا المستوى من الوعى الذى تدفعه الرغبة وحدها انما هو المستوى الحيوانى ، فالحيوان أيضاً لا يقف متأملا موضوعات الرغبة ( كالطعام أو الشراب مثلا ) ولا يضفى عليها وجوداً مستقلا قائماً بذاته على نحو مطلق ، ولكنه يلغى هذا الوجود ويدمر ما له من استقلال — يقول :

« ان الحيوانات ذاتها تعلو على هذه الواقعية .... Realism وتجاوزها حين تلتهم الأشــياء وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها أو مستقلة على نحو مطلق »[١٦] .

لكن قد يحدث هنا لبس فيثار سؤال مثل : ألسنا هنا فى مجال الوعى الذاتى ؟ فكيف يمكن للحيوان أن يبلغه اذن ؟ والواقع ان الحيوان لا يبلغ هــذه المرحلة لأنه يقف عند حد الرغبة التى تدفعه من الداخل لاشباعها عن طريق موضوعات العالم الخارجى . أما الانسان فهو لأنه وعى ذاتى ، يقوم بعملية مزدوجة لا يقدر عليها الحيوان انه يشبع الرغبة وأمامه هــدف أو غاية أو غرض ، وهــو أمر لا يســتطيع أن يصــل اليه الحيوان .

قد يقال أيضاً ان عملية « تدمير » الموضوع أو استهلاكه أو القضاء عليه .. الخ التى هى الطبيعة الداخلية الجوهرية لاشباع الرغبة لا تصدق على كل ألوان الرغبة ، فاذا صحت مثلا فى اشباع الجوع عن طريق الطعام أو ارواء الظمأ عن طريق الشراب فهى لا تصح فى اشباع الرغبة الجنسية ، فالذكر أو الأنثى لا يدمر كل منهما الآخر لكى يحقق الاشباع بل على العكس ان بقــاء ، أو وجــود كل منهما أســاسى لكى تتم عمليــة الاشباع !

---

(١٦) هيجل « أصــول فلسفة الحق » ص ٢٨٢ ترجمة د . امام عبد الفتاح امام . دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ( العدد الخامس من المكتبة الهيجلية ) .

والواقع أن هذا الاعتراض يخطىء فهم الفكرة الهيجلية عن اشباع الرغبة فالموقف هو على النحو التالى : هناك ذات تتجه نحو موضوع قائم فى الخارج مستقل يشبع هـذه الرغبة ولكى تتم عمليـة الاشباع فلابد للذات أن تستحوذ عليـه وأن تجعله ملكا لهـا ، أى ان تحوله بطريقة ما الى أن يصبح جزءاً منها • وباختصار شديد لابد أن تقضى على استقلاله ، فالتدمير هنا هو تدمير لاستقلال الموضوع عن الذات التى لا تكتفى بتأمله بحيث نترك بينها هوة ، لكنها تعبرها وتسلب استقلاله فلا يعود بعد ذلك مستقلا عنها أو بعيداً عن ذاتها • وهـذا هو بعينه ما يحدث فى حالة الاشباع الجنسى الذى يعنى أن يكف كل جنس عن تأمل الآخر ويبادر بالعبور اليـه وتحويله الى جزء منـه ، الى شىء خاص به • وانى لاعتقد أن الصـفحات الطـويلة التى شرح فيهـا جان بول سارتر •••• J.P. Sartre فى كتابه الشهير « الوجود والعدم » كيف يستمتع كل جنس ، أثناء العملية الجنسـية ، بالجنس الآخر ، وتصويره لمتعة كل جنس على انها متعة ذاتية ، أى أنه يستمتع بذاته من خلال الآخر : فالمرأة تستمتع بنفسها اذا ما قرأت الرضا على وجه الرجل ، فهى لا تستمتع به بمقدار ما تستمتع بنفسها ! وكذلك الرجل يشعر بالمتعة وهو يرى المرأة سعيدة وكلما ازدادت سعادتها نتيجـة لنشاطه الجنسى ازداد استمتاعه ، فهو فى الواقع لا يستمتع الا بذاته من خـلال الآخر[١٧] • أقول اننى أعتقد ان هـذه الصفحات الطويلة ليست سوى نفحات للفكرة الهيجلية التى نناقشها الآن !

* * *

الذات اذن ، تتجه نحو العـالم الخارجى لكى تشبع رغباتها لكنها لا تصل الى هذا الاشباع ، لسبب بسيط جدا هو انها حين تشـبع الرغبات والدوافع والميول •• الخ •• تحقق تدمير الموضوع لكنها لا تصل

---

(١٧) قارن جان بول سارتر « الوجـود والعـدم » ترجمة الدكتور عبـد الرحمن بدوى بيروت دار الآداب اغسطس عام ١٩٦٦ .

الى ما تصبو اليه لأنها ما زالت وعياً ذاتياً فلا يرويها الا الوصول الى نفســها ، أعنى الى الوعى الذاتى ! وهكذا فان جميع المحاولات التى تقوم بها الذات وتشبع فيهــا دوافعها لا تحقق الا اشباعات جزئية ، فلا تلبث أن تولد رغبة جديدة •• وهكذا باستمرار • ولمــا كانت تستهدف الوصول الى ذاتها بوصفها وعياً ذاتياً ( لاحظ ان الوعى الذاتى هو فى نهاية الأمر الموجود البشرى ) فان هــذه السلسلة المستمرة من المساعى الدائبة انما تستهدف أصلا الوصول الى الذات لا الى الموضوع الحسى ، وهكذا لن تشبع الذات الا اذا وصلت الى نفسها أى الى وعى ذاتى آخر ( أى الى انسان آخر ) أو أن تحول موضوعها الى ذات مثلها أعنى أنه لابد أن يصبح موضوع الرغبة وعياً ذاتياً جديداً يقول هيجل :

ان الوعى الذاتى يكون رغبة ، لكن ما يرغب فيه هــذا الوعى — دون أن يعرفه بعد بطريقة واضحة وصريحة — انما هو ذاته أعنى رغبته الخاصة نفسها • وهــذا هو السبب فى أنه لن يستطيع أن يبلغ ذاته ، اللهم الا اذا التقى برغبة أخرى ، أو بوعى ذاتى آخر •• »(١٨) •

وهذا يعنى ان الانسان لا يحقق رغباته الا فى مجتمع ،ومن هنا كان تطور الوعى يحتم ظهور المجتمع ، ويلزم المرء بالعيش فى جماعة لأن رغباته لا يشبعها الا الوصول الى انسان مثله !

أن الرغبة فى بادىء الأمر لا تتجه نحو الآخر باعتبــاره انساناً بل باعتبــاره مجرد موضوع ، ومن ثم فهى تسعى نحو سلبه وتعمل على تملكه • غير أن هــذه الرغبة البســيطة التى لا تعرف فى البداية بين « ذات » و « موضوع » لا تلبث أن تستميل الى رغبة انسانية تريد أن تفرض ذاتها على ذات أخرى وتسعى الى انتزاع اقرار أو اعتراف من تلك « الذات الأخرى » بما لها من شرعية • وهيجل يبرز هنا أهميــة

---

(١٨) Hegel : Phenomenology of Mind . Eng. Trans . P. 220 - 221 - Trad . Francaise, Tome I . p. 159 - 153.

العلاقة فى هــذا العالم البشرى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من أن يوجد ويتحدد « بالقياس » الى وعى ذاتى آخر ، فليس فى استطاعة الانسان أن يشبع حاجاته الا على نحو اجتماعى وهــذا ما عبر عنه هيجل بلغته المثالية بقوله : « ان الوعى الذاتى لا يحقق لنفسه الاشباع الحقيقى اللهم الا من خلال اعتراف وعى ذاتى آخر به .. »[١٩] .

ومعنى ذلك قله أن الوعى الذاتى لا يمكن أن يحقق لنفسه الاشباع الحقيقى على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف لأن الانسان لا يمكن أن يكون انساناً بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة الا فى عالم انسانى ( واذن فلابد للوعى الذاتى أن يتخطى ذلك العالم الحيوانى الصرف الذى تنحصر فيه الرغبة فى المحافظة على الحياة أو الاستمرار فى الوجود لكى يمتد ذلك الى العالم الانسانى الاجتماعى الذى لابد فيه لكل وعى ذاتى من العمل على انتزاع اقرار أو اعتراف الوعى الذاتى الآخر به مع اقراره أو اعترافه هو نفســه بما لهذا « الآخر » من « وعى ذاتى » ، ولا شك أن هــذا « الاقرار » أو « الاعتراف المتبادل » انما هو الدليل القاطع على ان وجود الوعى الذاتى لا يمكن أن يتحقق على المستوى الطبيعى أو الحيوانى الصرف ، بل هو لابد أن يتحقق على المستوى الانسانى أو الروحى .. »[٢٠] .

علينا أن نلاحظ أنه فى ســبيل انتزاع اعتراف الذات لنفسها من الآخر ينشأ صراع مرير بين الذوات البشرية من أجل أن تثبت الذات نفسها وتنتزع من الآخرين اعترافاً بحريتها واستقلالها . لكن هــذا الصراع من أجل اثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر بالأنا ، لا يعنى أن أياً منهما تريد تدمير الأخرى أو القضاء عليها لأنها لو فعلت ذلك لمــا استطاعت أن تظفر منها بالاقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب .

---

(١٩) اقتبســه الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابة عن « هيجل » ص ٢١٦ .

(٢٠) نفس المرجع السابق ص ٢١٧ .

وانما الصراع البشرى هو صراع يقوم طرفان كل منهما يريد أن يثبت ذاته ويؤكدها باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة ومن ثم فانه يضع حياته نفسها موضع الخطر بحيث يكون مستعداً لمواجهة الموت • ومعنى ذلك أن أحد الطرفين يمضى بالصراع حتى نهـاية الشوط أعنى لدرجة المخاطرة ومواجهة الموت مؤكداً بذلك وعيه الخاص لذاته فيما نجد الطرف الآخر يخشى الموت ويجزع من الخطر ويقنع بالحياة على المستوى الحيوانى ، ولهذا لا يخاطر بحياته ، الأول يقف موقف السيد أعنى موقف الوعى الذاتى الخالص ، فى حين يتخذ الاخر موقف العبد الذى يرفض المخاطرة بحياته فى سـبيل اشباع رغبة فى اعتراف الآخر به • وعلى حين ان السيد قد خاطر بحياته ، ومضى فى عملية الصراع حتى النهاية فاستطاع أن يظفر باعتراف الوعى الآخر به ، نجد أن العبد قد رفض المخاطرة ، وتخلى عن رغبته ومن ثم فانه قد اقتصر على اشـباع رغبـة الآخر ، وبذلك اعترف بالآخر دون أن يلقى منه أى اعتراف !

معنى ذلك أن هيجل حين يعالج موضوع الوعى الذاتى فانه يدرس ويحلل كذلك العلاقة بين « الفرد وعالمه » ، فالانسان حين يستيقظ وعيـه الذاتى يرغب فى الموضوعات المحيطة ويمتلكها ويستخدمها ، لكنه خلال ذلك يشعر ان الموضوعات ليست هى الغاية الحقيقية لرغبته ، بل ان حاجاته لا يمكن تحقيقها الا بالتجمع مع الأفراد الآخرين — يقول هيجل : « ان الوعى الذاتى لا يبلغ حالة الرضا الا فى وعى ذاتى آخر » ، واذا كان الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكون الا من خلال فرد آخر فان وجوده ذاته ينحصر فى « وجوده من أجل الآخر » ، غير ان العلاقة هنا ليست علاقة تعاون وتآلف بين أفراد أحرار بل هى « صراع حياة أو موت » ، ولا سـبيل الى وصـول الانسان الى الوعى الذاتى ومعرفة امكاناته وتحقيقها الا بالمضى فى المعركة حتى النهـاية فحقيقة الوعى الذاتى ليست هى « الأنا » بل « النحن » وهى « الأنا الذى هو نحن ، والنحن التى هى الأنا » ، وعلى هـذا النحو ينشب صراع رهيب هو الذى وصفه هيجل باسم « جدل السيد والعبد » حيث يخاطر أحد أطراف الصراع

بحياته ويبلغ بالمخاطرة أقصى مداها حتى ليواجه الموت موكداً وعيه الذاتى الخاص فيما يخشى الآخر هـذا الخطر ويقنع بالعيش : عيش الحفر ! الأول « سـيد » فرض نفسـه وأكد ذاته وخاطر وانتصر ، والثانى « عبد » تخاذل واستسلم وجبن فعاش مع الحيوان ! • غير ان هـذا « السـيد » يقنع بهذا الانتصار ويترك العمل للعبد ، وسرعان ما يجد ان وعيه الذاتى واستقلاله ووجوده يعتمد على العبد ، وهكذا يلغى استقلاله ويتحول الى اعتماد على آخر ! ومن ناحية أخرى نجد أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل الى الاستقلال ، الى الوعى الذاتى !

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد ، وتلك حقيقة تبرهن هى نفسها على استقلال العبد ، وحين يضطر السيد الى الاعتراف باستقلاله فانه بذلك يعترف أنه وعى ذاتى آخر ، لأن الاستقلال والوعى الذاتى شىء واحد ، والعبد يعرف الآن أنه وعى ذاتى ومن هنا فان كلا منهما يعرف الآخر ويقبله على أنه وعى ذاتى : وهـذا القبول المتبادل بين الذوات هو الوعى الذاتى الكلى • وهـذه العلاقة الجدلية بين السيد والعبد هى التى أثرت تأثيرا قويا فى ماركس الشاب (كما أثرت فى سارتر فيما بعـد ) فراح يصف « ظاهريات الروح لهيجل » فى مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية بأنها عمل ضخم وانجاز هائل !

ويبدو أن هيجل عندما وصف لنا مجرى الوعى فى «ظاهريات الروح» كان يضع فى ذهنه باستمرار « الفرد المرتبط بالآخرين » ، أو الموجود البشرى فى مجتمع ما ، ولهذا فانه جعل الفرد بما لديه من وعى ذاتى يصل الى معرفة نفسـه من خـلال مواجهته للآخرين من نفس نوعه واحساسه بأنه « شخص » لابد أن يترعم عن طريق الآخرين • يقول عن مواجهة الأفراد الواعية :

« الموجودات الواعية تكشف كل منها للآخر على أنها توجد لذاتها ، أعنى بوصفها وعياً ذاتياً • والواقع ان كلا منها على يقين ( فى البداية )

من ذاته الخاصة ، لكنه ليس على يقين من ذات الآخرين • ومن هنا يبقى يقينه الخاص بذاته بغير حقيقة • اذ لابد ان تكون حقيقته الخاصة هى أن وجودها الفردى الخاص لذاته لا بد أن يبدو له بوصفه موضوعـا مستقلا •• »[٢١] •

أما اليقين الذى يبقى « بغير حقيقة هنا » فهو نوع من الثقـة المزعزعة التى تسعى الى توكيد نفسها أو محاولة المرء البرهنة على ذاته ، وذلك عن طريق السعى الدائب من الفرد أو الموجود الواعى لذاته لكى يعترف به الآخرون ، لا بد للآخرين من الاقرار بما هو عليه ان هو أراد توكيد ذاته •

ويكشف الفرد عن نفسه ، وعما هو عليه فى أفعاله وسلوكه لكن هذا الكشف الذاتى الذى يقوم به كل فرد هو اساساً « عرض لـما يكون عليه المرء ، ولـما يملك من عنصر كلى »[٢٢] •

وهذا العنصر الكلى يأخذ صفة « الكلية » ، لأن الآخرين جميعـا يشاركون فيه فهو عام ، صحيح أن الفرد قد يكون فرداً لا نظير له •••• Unique لكن الوسط الوحيد الذى يمكن له ان يعبر فيه عن نفسـه ، ويستطيع ان يكون على ما هو عليه ــ هو وسط يشاركه فيه الآخرون ، انه فى عملية تأكيده لنفسه انما « يعرض » ذاته أمام الآخرين •

وعلى هذا النحو يتداخل الوعى الذاتى مع الوعى الكلى ، ولهـذا كثيراً ما يتساءل الباحثون : أى وعى يصف هيجل فى ظاهريات الروح ؟ أهو الوعى البشرى الفردى أم الوعى البشرى كلى ؟ هل الروح الفردى

---

(٢١) Hegel : Phenomenology of . Mind p. 232 Eng . Trans. by J. Baillie.

(٢٢) Ibid, p. 437.

الذى يكتب « ظاهرياتها » أم أنه الروح الانسانى ككل ؟ والجواب أنه يصف الاثنين معاً : انه يبدأ من الوعى الفردى باحساسه وادراكه وفهمه ويتدرج به شيئاً فشيئاً الى أن يتحول الى وعى كلى : فيظهر المجتمع وما فيه من مؤسسات ونظم وثقافة وقوانين .. الخ .

أنخطىء اذن ، اذا وصفنا « ظاهريات الروح » الهيجلية بأنها « سفر تكوين الروح » الفردى والكلى فى آن معاً ؟ !

* * *

## المجموعة الثانية : دراسات في الفلسفة السياسية

١- هيجل والرجعية السياسية .. في برن

٢- ورقة عمل

٣- الحرب ومحكمة التاريخ

## هيجل والرجعية السياسية فى برن

**تمهيــــد :**

فى استطاعتنا أن نقول أن السياسة كانت موضع اهتمام هيجل ، بل وشغله الشاغل ، طوال حياته فقد كان يعيش فى عصر تاريخى الى أقصى حد ، وكان يتتبع الأحداث يوما بيوم فهو القائل « ان قراءة الصحف هى لون من ألوان صلاة الصبح » ! . مستوحيا اياها من قضايا الساعة وليس من قبيل المصادفات أن يكون أول وآخر أعماله المنشورة ، والتى اهتم بدفعها الى النشر بالفعل ، عبارة عن كتابات سياسية وليست أعمالا فلسفية خالصة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فقد كان أول عمــل قام على نشره ( وهو الذى سنعرضه فى هذا المقال ) هو كتاب يعرض للرجعية السياسية فى مقاطعة بيرن Berneعاصمة الاتحاد السويسرى ، أما آخر أعماله فكان مقالا فى احدى الصحف يعرض رأيه فى المناقشات الدائرة حــول مشروع الاصلاح النيابى فى انجلترا [١] .

أما لمــاذا اهتم هيجل كل هذا الاهتمام بالموضوعات السياسية ، فاننا نستطيع أن نلخص الخلفية التى تكمن وراء اهتماماته السياسية فى ثلاثة عوامل على النحو التالى :

**أولا :** أسرته .. حيث كان الكثير من أجداده يشــغل مناصب حكومية منوعة ، كما أن والده كان يشــغل مركزا مرموقاً فى وزارة الخزانة فى حكومة ــ دون فور تمبرج Wurtemberg : « ولقد عاش هيجل فى مدينة اشــتوتجارت Stuttgart عاصمة الدوقيــة ، ومقر الحكم ، فاتصل اتصالا وثيقاً برجالات السياسة فيها ، كما اتصل بغيرهم

(١) Z. A. Pelczynski : An Introductory Essay to : Hegel's political writings ; Eng . Trans. by T.M. Knox. Oxford at The Claredon Press 1969.

من الذين يحتلون مراكز مرموقة • ولابد أن يكون قد استمع الى كثير من المناقشات السياسية التى كانت تدور فى منزلة فى فترة مبكر من حياته • وهناك تقليد معروف متبع وهو أن الأب والابن كرها ( أو تجنبا ) المناقشات والحجاج السياسية بعد اندلاع الثورة الفرنسية ( بالطبع لتحمس هيجل الشاب للثورة ونفور الأب منها ) ولقد استمر هذا الاحتكاك بالسياسة وبالحكومة حتى بعد أن غادر هيجل مسقط رأسه (٢) •

**ثانيا :** يمكن أن نقول أن تربيته وثقافته بصفة عامة هى المصدر الرئيسى الثانى لاهتمامه بالسياسة ، وهى تتألف مما تلقاه فى المدرسة فى شتوتجارت لقد اضطر لكى يعيش أن يمارس عدداً كثيرا من المهنى : مدرساً خصوصاً ، ناظراً لمدرسة ثانوية وصحفيا ، ومساعد أستاذ ، ثم أستاذ فى هايدلبرج •• الخ • ولقد ارتحل من بلد الى بلد آخر فى ألمانيا المجزأة الممزقة ، ولم تكن دوامة الأحداث تتركه يخلد الى الراحة لقد جعل منها الموضوع وكذلك حياته فى مدينة « توبنجن » وما تلقاه فى معهدها الدينى من علوم ، ثم دراساته الخاصة التى بدأت فى مسقط رأسه ثم استمرت فى « بيرن » ، و « فرانكفورت » وهما المدينتان اللتان عمل فيهما مدرساً خصوصاً ، بعد تخرجه مباشرة ، لأبناء بعض الأسر البرجوازية الغنية ــ وأخيراً قراءاته الكلاسيكية فى ميدان الدراسات السياسية والاقتصادية لكبار المفكرين عبر التاريخ ابتداء من أفلاطون وأرسطو قديماً حتى « روسو » ومونتسيكيو حديثاً ــ وفضلا عن ذلك فقد كانت لديه هواية غريبة وهى أن يقرأ بشراهة وانتظام الدوريات • والصحف والتقارير النيابية ، ومحاضر الجلسات البرلمانية فى المقاطعات الألمانية وفرنسا وانجلترا • ولقد بلغ اهتمامه بقراءة الصحف حداً جعله يقول : « ان قراءة الصحف هى صلاة الصبح الحقيقية ! » وهذا هو السبب فى أنه قبل بسرور أن يرأس تحرير صحيفة يومية فى بفاريا Bavaria تسمى « صحيفة بامبرج » • وكان أول

---

(٢) Ibid; p. 7.

رد فعل له عندما عرض عليه رياسة التحرير هو الأهتمام بهذا العرض كما يدل على ذلك قوله فى خطاب الى صديقه نيتامر F.I. Niethammer « العمل نفسه سيكون مثيراً لاهتمامى ، ما دمت أتابع — كما تعرف شئون العالم بلون من حب الاستطلاع . وفيما يتعلق بهذا الجانب من العمل فاننى أخشى من الاقدام أكثر من خشيتى من الاحجام .. »[1] .

ولقد كان على حق فى خشيته هذه ! ذلك أن رئاسة تحرير صحيفة يومية سياسية تصدر فى أوروبا فى مطلع القرن ١٩ ، لا سيما فى بافاريا عمل بالغ الخطورة ، انه انتقال الى مجال جديد يرى فيه السياسة رأى العين ، ويسمع الأنباء ، ويعرف ما وراء الكواليس ، ويصطدم بما يباح نشره وبما هو محظور ! هاهنا احتكاك بكل أنواع التقلبات ، والسلطات المتغيرة ، والقرارات التعسفية ، والرقابة على النشر ، والنتائج غير المتوقعة للمقالات التى يتم نشرها .

ولهذا فان هيجل رغم موافقته الفورية على العرض سرعان ما شبه مهمته بالمحكوم عليه بالاشغال الشاقة المؤبدة ! وكم تمنى أنه يتحرر منها حتى جاء الخلاص عندما وقع حادث خطير : ففى عام ١٨٠٨ نشرت الصحيفة مقالا يحتوى على معلومات تتعلق بالمسائل العسكرية لاقليم بافاريا ولقد انزعجت الحكومة انزعاجا شديدا من هذا المقال ، فى الوقت الذى رفض فيه هيجل بوصفه رئيسا للتحرير أن يبوح باسم ذلك الشخص الذى زوده بهذه المعلومات العسكرية المحظور نشرها ومن هنا فقد اضطر ، غير آسف ، الى ترك ادارة تحرير الصحيفة ، لا سيما وأن صديقه « نيتامر » كان قد ارتقى منصباً هاماً فى مديرية التعليم فى بافاريا ونجح فى تعينه مديراً لمدرسة نورمبرج الثانوية وهنا لو كانت لديه فرصة لالتقاط الأنفاس حيث تعرف فى هذه المدينة على ابنة أحد نبلاء نوربرج ، ماريا فون توشر وتزوج منها وعاش لنفسه قليلا !

ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين ( مثل باير W.R. Beyer ) الى

---

(٣) Ibid .

القول بأنه كانت فى حياة هيجل المبكرة رغبة جامحة للتأثير فى الحيـاة السياسية والاهتمام السياسى العملى ‥ »[٤] فى حين ذهب آخرون الى أنه ثارت فى نفسه تطلعات كثيرة « فقد كان يحلم أن يصبح مكيافللى عصره »[٥] !

**ثالثا :** وربما كان المصدر الثالث لاهتمامه بالسياسة هو أحـداث العصر الذى عاش فيه ، وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة ، ومن المعروف أن التفكير السياسى ينمو ويزدهر فى حالة الغليان السياسى والاجتماعى والأزمات السياسية الحادة ، والأحداث التاريخية الحاسمة لأن ذلك كله يجبر الانسان على أن يتخذ موقفا سياسيا معينا حتى رغما عنه ، أما الى جانب الأحداث أو ضدها وهكذا يجد المرء نفسه وقد أصبح مفكـرا سياسـيا رغـم أنفـه ! فضـــلا عن أن هـذه الهـزات السـياسية العنيفـة تقـوض الآرء والمزاعـم القديمـة ، والمعتقـدات والأفكـار السـابقة وتثـير الانفعـالات وحـب الاستطلاع ‥ الخ ــ ولقد كانت تلك هى الحال فى العصر الذى عاشه هيجل : علا شك أن الثورة الفرنسية [٦] ، وما تلاها من أحداث كانت مسيطرة ابان سنوات تكوينه وامتدت الى ما بعد نضجه : فلقد كان فى التاسعة عشرة عند سقوط الباستيل ، وفى الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو ، ومات بعد عام واحد من ثورة يوليو ! وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام القديم ، وفترة عودة الملكية ، وسقوط أسرة البربون مرة أخرى ، وتأسيس الجمهورية ، وسقوطها فى عهـد الارهاب ، وظهور نابليون ، وبلوغه الذروة ثم سقوطه وانهيار بروسيا واعادة تكوينها ، وموت الامبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية .

---

(٤) Ibid .

(٥) ارنست كاسيرر « الدولة والأسطورة » ص ١٦٩ ترجمة دكتور احمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٧٥ .

(٦) الثورة الفرنسية عند هيجل تعنى أحداث الثورة نفسها ( بما فيها من أحداث داخلية وحروب خارجية ) ، وكذلك فترة حكومة الادارة ، ثم عهد نابليون : قنصلا وامبراطورا ، وسوف نعود الى هذا الموضوع فى مقال قـادم

وخلف هذه التجارب السياسية الهائلة تكمن تغيرات جذرية لا فى السياسة فحسب بل فى المجتمع الأوروبى ذاته : فلقد ظهرت دول جديدة ، وتغيرت أسر حاكمة فى دول قديمة ، كما تعـدلت أشـكال الحكومات ، دخلت اصلاحات دستورية بعيدة المدى واصلاحات ادارية ونظم قانونية كثيرة ، وظهرت طبقات وسطى احتلت مركزا هاما يعـادل مركز طبقة النبلاء ، بل قد يفوقها أحياناً ، وولدت طبقة البروليتـاريا الكادحة فى مجال الصناعة .. ! فليس بدعاً ، اذن ، أن نجد فيلسوفنا يولى اهتماماً بالغاً بالسياسة حتى تكون الموضوع الذى كتب فيه أول ما كتب وآخر موضوع يدلى فيه برأى قبل وفاته !

ولقد كان أول عمل نشر له فى حياته كتاباً سياسياً يدافع عن حقوق الشعب فى مقاطعة بيرن السويسرية التى بدأ فيها حياته العملية مدرساً خصوصياً عند أحد الأشراف فشاهد عن قرب الرجعية السياسية العاتية فى هذه المدينة . وسوف نحاول فى هذا المقال تحليل هذا العمل السياسى الأول لهيجل على أن نعرض لبقية اهتماماته لسياسـية فى مقـالات قادمة . وعلينا الآن أن نبدأ من البداية فنتساءل كيف ترك فيلسوفنا الأرض الألمانية وانتقل الى هذه المدينة ؟ !

**هيجل فى بيرن :**

تخرج هيجل عام ١٧٩٣ من معهـد توبنجن **Tubingen** الدينى — وهو معهد لتخريج القساوسة البروتستانت — وكان المفروض أن يعمل قسيساً انجيلياً نظراً لأنه كان يتقاضى راتبا شهريا من المعهد فضـلا عن التعليم المجانى وصاحب المنحة لابد أن يخدم الدوقية بعض الوقت ! لكنه لم يكن يميل الى هذه المهنة على الاطلاق ولم يكن يتخيل أن يربط حياته بها ، بل انه كان يعيش فى رعب « يشبه الكابوس المخيف » خشية أن يلزمه المجلس الكنسى فى شتوتجارت أن يعمل « شماساً » ( مساعد قسيس ) فى احدى الكنائس تحت اشراف قسيس عجوز صارم (٧) ..

---

(٧) **H. S. Harris : Hegel's Development Toward The Sunlight. P. 155 Oxford at The Claredon Press, 1972.**

ظل هيجل بعد تخرجه فترة قصيرة فى مسقط رأسه قبل أن يغادرها الى مدينة بيرن Bern عاصمة الاتحاد السويسرى ، ليبدأ حياته العملية مثل العديد من الشخصيات الكبيرة فى الثقافة الألمانية فى ذلك الوقت مدرساً خصوصياً وهى وظيفة وقع عليها مصادفة ، فقد سمع فى أغسطس ١٧٩٣ من صاحب أحد الفنادق وهو فندق « الثورة الذهبى » فى شتوتجارت عن وجود فرصة عمل مناسبة فى برن عند شريف يدعى « هاوبتمان فون شتيجر — Hauptmann Von Steiger فكتب على عجل فى ٢٤ من نفس الشهر الى صديقه Herr Von Rutte المقيم بمدينة برن يستفسر منه عن هذه الوظيفة ، وقضى عيد ميلاده الثالث والعشرين وهو ينتظر فى قلق رد الصديق ، وفى ١١ سبتمبر تلقى رداً ايجابيا بالعمل هناك ، ولم يبق سوى موافقة « المجلس الكنسى » فى شتوتجارت على اعفائه من الارتباط بالعمل فى الكنيسة . وكم كان هيجل سعيداً لخلاصه أخيراً من سلك الوظائف الكنيسة . رغم أن موافقة المجلس جاءت مشروطة بعدة شروط منها : « أن عليه أن يمارس بهمة ونشاط الوعظ الدينى فى برن » فقد كان مقصرا فى هذا النشاط الدينى الى حد كبير ! وكذلك : « عليه أن يلبى فى الحال الدعوة بالعودة الى مسقط رأسه فى شتوتجارت اذا ما طلب منه المجلس ذلك فى أى وقت .. ! » ومنها أيضاً : « ألا يهمل دراسة اللاهوت ! » ولكن مهما يكن من أمر هذه الشروط فقد استطاع على كل حال ان يتخلص من الالتزام بالعمل ، فى الكنيسة (٨) .

غادر هيجل شتوتجارت الى بيرن فى ١٠ أكتوبر عام ١٧٩٣ ، لكن الانطباع الذى تركته أول رسالة كتبها من هناك يدل على أنه لم يجد الراحة المنشودة فى الوظيفة الجديدة ، فقد كان يشكو فى هذه الرسالة ، بأدب وجدية أيضا ، من أن المرتب بالغ الضآلة ! لكنه ظل يدرس لصبى

---

(٨) قارن فى ذلك كله كتاب هاريس H.S. Harris السالف الذكر لا سيما ص ١٥٤ — ١٥٦ .

وفتاتين ثلاث سنوات ( من ١٧٩٣ حتى ١٧٩٦ ) ورغم أن هذه السنوات الثلاث لم تكن سعيدة بصفة عامة ، فقد كان لها العديد من المزايا ، على الأقل من ناحيتين : الأولى أنها جعلته يقضى فترة فى نشاط حر طليق يقرأ ما يشاء : غقرأ ادوارد جيبون Gibbon ومونتسكيو Montesquieu وتوليديدز Thucydides وهيوم Hume .. الخ والثانية أنها أتاحت له فرصة نادرة للوقوف على الحياة السياسية والاجتماعية ونظام الحكومة فى بيرن : « فقد أفاد من مقامه فى برن افادة كبرى ، اذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعى والسياسى لمجتمع الاشراف فى برن ، ولاحظ ألاعيب السياسة فى هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد فى اهتمامه البالغ بالسياسة .. »[٩] .

لكن اذا كانت اقامته فى برن قد أفادته الى هذه الدرجة فلماذا كان دائم الشكوى ؟ ! وكيف نفسر احساسه بالتعاسة ؟ ! الواقع أنه رغم حياته التى كان يحياها بين عائلة آل شتيجر وهى من الأسر ذات المناصب والاتصالات السياسية الواسعة ، فان المفكر الشاب كان يشعر أنه يعيش « وحيداً »[١٠] ، وهو شعور طبيعى جداً بالنسبة لشاب حديث التخرج كان ، حتى الأمس القريب ، بصحبة زملائه وأصدقائه فى الجامعة ثم وجد نفسه فجأة بلا أصحاب ولا أصدقاء فى مدينة غريبة ! وهو نفس الشعور الذى كان عند صديقه وزميله الشاعر الألمانى المرهف

---

(٩) دكتور عبد الرحمن بدوى : « المثالية الألمانية » : شلنج ص ٨٠ الناشر دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٥ .

(١٠) لم يكن هيجل « وحيداً » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولم يكن انطوائياً يعيش فى عزلة ، وانما كان على العكس شخصية اجتماعية للغاية ، ومن هنا فاننا نعرف أن هناك « حلقة عائلية » انضم اليها فى برن ورحبت به كضيف عليها ، كما نسمع عن الليالى التى كانت تقضيها « الشلة » فى لعب الورق وسماع الموسيقى ! وهى مجموعة ظلت على علاقة به ، حتى بعد ان غادر بيرن الى فرانكفورت ، عن طريق المراسلة !

هولدرلين Holderlin الذى عمل مثله مدرساً خصوصياً عند آل كالبس Von Kulbs وقال فى رسالة الى جدته :

« اننى أعيش وحيدا ، لكنى أعتقد أن ذلك مناسب تماما لتطور العقل والقلب معاً »[11] وفضلا عن ذلك فان تعاسة هيجل كانت ترجع فى جانب منها الى سخطه على نفســه نتيجة للخطابات التى كان يتلقــاها من « شلنج » بعد أن ذهب الى مدينة « يينا » حيث كان « فشته Fichte » يحاضر جنباً الى جنب مع شيللر Schiller ، وما كان يسمعه من هذه الخطابات عن الجو الثقافى الذى تعيش فيه ألمــانيا ، وهو جو حرم منه هو وكان يود أن يشارك فيه ! ولهذا كان هيجــل فى ردوده على أصدقائه يشكو من أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً جاداً لأن وقته ممزق ويحتاج الى كتب ( رغم أنه كان يستعمل بالفعل مكتبة عامة جيدة لكنهــا تخلو من الكتب الحديثة المتداولة التى يتحدث عنها شلنج وهولدرلين ! ) وفضلا عن ذلك فانه كان يتتبع الأحداث التى تتحرك بسرعة ويشعر أنــه ينبغى أن يسهم بشىء ملموس فيما يصفه شلنج بأنه « ثورة مقبلة سوف تحدث فى ميدان الفلسفة ! »[12] .

لكن اذا كانت تعاسة هيجل فى فترة برن ترجع الى افتقاره لزملاء الدراسة من ناحية والى احساسه بأنه لا يشارك فى النشاط الثقافى الحى الذى يسيطر على ألمــانيا فى ذلك الوقت ، فانها ترجع الى عامل ثالث لا يقل أهمية عن هذين العاملين وأعنى به الهوة الشاسعة التــى رآها بين المثل الأعلى على الأساس « لحياة الشعب » . كما كان « يحلم » بها فى شتوتجارت وبين الأوضاع السياسية التى وجدها فى برن : لقد كان يحلم بأن « يحيا الشعب » — أى شعب — حياة يتحرر فيها تماما . ويطلق جميع قدراته وطاقاته البشرية ، ويعبر عن نفسه بتلقائية ! فوجد هنا ألواناً من الظلم تفوق الوصف !

---

(11) H.S. Harris : Op. Cit . p. 155 .

(12) Ibid .

والواقع أن اهتمامه الأساسي في هذه الفترة لم يكن ميتافيزيقياً بل أخلاقياً : « فلم يكن مهتماً بدراسة طبيعة الله ، بل بطبيعة الانسان » ، وكان الدين عنده ، كما كان عند لسنج Lessing الوسيلة العظمى التي تعمل بها العناية الالهية على تطوير الطبيعة البشرية ، وفي العمل السياسي ومن خلاله يكتشف الانسان قدرة « العقل » وتحققها في العالم الخارجي فيما يخلقه من مؤسسات اجتماعية ونظم سياسية ، ولقد رأى هيجل في اليونان المثل الأعلى الذي يحقق وحدة « الدستور والدين » أو الحياة السياسية والحياة الدينية ، ويحقق بالفعل العقل والحرية • كما رأى في المجتمع الذي يعيش فيه تحالفاً غير طبيعي بين العرش والكنيسة لتدعيم السلطة الاستبدادية ، ومن هنا فقد بدأ يسأل نفسه : كيف ظهر هذا الوضع السيء للأمور ؟ كيف أصبح الدين الذي هو أداة التحرر ، وخلاص الانسان ، حليفاً للرجعية والاستبداد ؟ كيف عمل على تقييد البشر بدلا من أن يساعدهم على الانطلاق •• !! وكيف يمكن أن نكتشف الطريق نحو وضع أفضل للحياة ككل • ؟ ! عكف على قراءة الكتب التي تحتوي عليها مكتبة المدينة لعله يجد اجابة عن هذه الأسئلة التي حيرته ، فقرأ لعمالقة الفكر البشري ، ثم تلفت حوله وراح يدرس المجتمع الذي يعيش فيه ويحلل الأوضاع التي يشاهدها كل يوم ، فدرس « دستور مقاطعة بزن » وتكوينها السياسي ، وأوضاعها المالية والاقتصادية ، وتطورها التاريخي ونظام الحكومة ، وما يحدث في البلاط •• الخ الخ • وانشغاله بهذه الدراسة واضح في رسائله المختلفة فقد كتب الى شلنج عن هذه الأوضاع في ١٦ ابريل ١٧٩٥ يقول :

« تأخري في الرد عليك يرجع في جانب منه الى انشغالي بأشياء كثيرة ، وفي جانب آخر الى التسلية المذهلة والمحيرة التي تحدثها الاحتفالات السياسية التي تقام هنا ، اذ يتم كل عشر سنوات تجديد مجلس « السيادة » ، حيث يخرج منه حوالي ٩٠ عضوا[١٣] ، وكيف

---

(١٣) كان هذا المجلس يتألف من مائتين من الأعضاء ولهذا كان يطلق عليه اسم « مجلس المائتين » ، ويتم تجديد انتخاباته كل عشر سنوات =

يحدث ذلك كله من الناحية الانسانية • ان جميع الدسائس ، ومحاباة الأقارب والمحسوبية التى تحدث فى بلاط الأمراء فى ألمـــانيا ، لا تعتبر شـــيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك • فالأب يســـند المنصب الى ابنه ، أو الى زوج ابنته الذى استطاع أن يحقق أفضل زواج ولابد لمن يريد أن يعرف هـــذا الدستور الارستقراطى أن يقضى هنا شتاء كهذا ، قبل فترة عيد الفصح ، عندما يتم تجديد المجلس »[١٤] •

هـــذا ما شاهده هيجل فى واقع المجتمع السويسرى مع أنه كان — قبل وصوله الى المدينة — قد رتب بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى الذى ينبغى على الانسان أن يسعى الى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلا من ناحية وكائنا اجتماعيا من ناحية أخرى ! كما حاول أن يبرهن فيه أيضا على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حلم « يوتو بى » مادام الاغريقى قد حققوه بالفعل ! لكن ذلك لا يعنى أنه كان يريد أن يعمل على احياء المجتمع اليونانى أو العودة بالتاريخ الى الوراء ، فهو يعلم تماماً أن ذلك مستحيل وكان واضحاً أمامه أنه لا يمكن العودة الى الموقف اليونانى فليس فى استطاعة الانسان الحديث أن يعود « القهقرى الى الطبيعة » كما كـــان يود روسو ! بل لا بد أن يسير الى الأمام من هـــذا الفساد الحديث فى المجتمع المتمدين الذى يجد نفسه فيه فيحاول أن يفهم لمـــاذا عم هـــذا الفساد على هـــذا النحو المزرى ! صحيح أن المثل الأعلى ليس خيالا يوثق بها لكنه واقع تاريخى ، ومع ذلك فمن المستحيل « استعادته » أو نقله من شعب الى شعب آخر ، أو من عصر الى عصر مخالف ، فلكل شعب طريقته الخاصة فى الحياة يحددها له تراثه التاريخى ، وتكوينه

---

= فيخرج منه حوالى نصف الاعضاء فى فترة ، عيد الفصح ، ويجتهد الاشراف والنبلاء فى الوصول الى عضوية المجلس ، أو مساعدة الاقارب والمحاسب على النجاح فيه ! ولهذا تنشط الحياة السياسية والاجتماعية وتكثر الاتصالات واللقاءات وتتجلى الوصولية بوضوح ظاهر !

(١٤) H.S. Harris : op . cit. p. 158.

السياسى ، وتجاربه الدينية .. الخ ومن هنا فاذا ما دب الفساد فى مجتمع فان علينا ان ندرس هـذا المجتمع نفسه ونحاول ان نستخرج منه طريق اصلاحه والمبادىء العامة التى يمكن أن نستخلصها من هـذه الدراسة . وهـذا ما فعله هيجل فى المجتمع السويسرى الذى كان يعيش فيه فى هـذه الفترة المبكرة من حياته وجاءت نتيجة العمـل السياسى الأول الذى نشره بعد ذلك فى فرانكفورت .

يقول جلوكنر Glockner ان اقامة هيجل فى برن قد أسهمت فى فهمه للاختلاف الجوهرى بين العقلانية Rationalim والوضـعية Positivism فى فهم الأوضاع السياسية :

« فها هنا عاش هيجل فى بلد ذى طابع سياسى محافظ وتقليدى أنغلق على نفسه فلم يتأثر للآن تأثرا قويا بالثورة لفرنسية . لقد عـاش هيجل وسط هذا الجو : الماضى الذى يتجسد فى الحاضر ، ومن طريـق الحياة فى هذا الوسط لاحظ هيجل عن قرب ، وتعلم حقا وأدرك فعـلا معنى الثورة » . وفى برن بدأ هيجل يترجم رسائل كارت التى رأى أنهـا تخدمه فى غرضه : أعنى تدعيم العقلانية السياسية ـ قارن بلا تسكر حاشية ص ٣٣ .

## العمل السياسى الأول :

قلنا أن هيجل عكف على قراءة الكثير من الكتب السياسية والاقتصادية والتاريخية فى المكتبة العـامة ، لكن الأثر العميق الذى أحدثه كتاب سير جيمس ستيوارت Sir James Stewart لا يقارن بأثر أى كتاب آخر من الناحية السياسية والاقتصادية فى هـذه الفترة ، وعنوان الكتاب : « بحث فى مبادىء الاقتصاد السياسى » الذى قرأه فى ترجمة ألمـانية ، ولقد كان من الأثر الذى أحدثه الكتاب على هيجل بأن قام بعمل شرح طويل للكتاب ، لكنه للأسف فقد ، رغم أن روزنكرانتس Rosenkramnz

تلميذ هيجل وأول من كتب سيرة حياته — يروى أنه شـــاهد المخطوطة بنفسه فى أربعينات القرن التاسع عشر أى بعد وفاة هيجل بسنوات قليـــلة[١٥] .

عن طريق هــذا الكتاب عرف هيجل أهميــة « العمل » ومكانة « الصناعة » و « الانتاج » فى الحياة البشرية ، ولهذا فاننا نجد هيجل ربما كان أول من أدرك ، من الفلاسفة الألمـــان فى عصره ، الأهميـــة القصوى لمجال النشـــاط الاقتصادى فى الحيـــاة السياسية والدينيـــة والثقافية ، مما جعله يحاول فى الفلسفة السياسية النهائية التى عرضها فى كتابه « أصول فلسفة الحق » أن يكشف عن الارتباطات الأساسية بين ما يسميه « بالمجتمع المدنى » و « الحياة السياسية »[١٦] . ويلخص روزنكرانتس أثر كتاب « ستيوارت » فى الكلمات الآتية :

« جميع أفكار هيجل عن طبيعة المجتمع المدنى ، وعن الحاجة والعمل ، وعن تقسيم العمل وثروة الطبقات ، وعن الفقر ، والشرطة ، والضرائب .. الخ قد تركزت فى النهـــاية فى شرحه على الترجمة الألمـــانية لكتاب ستيوارت عن الاقتصاد السياسى الذى كتبه فيما بين ١٦ و ١٩ مايو ١٧٩٩ والذى بقى كما هو دون أن يمسه . لقد كان هـــذا الشرح يحتوى على عدد اللمحات العظيمة فى السياسة والتاريخ وعلى العديد من الملاحظات الدقيقة : « »[١٧] وان كان جورج لوكاتش Georg Lukacs — الذى يفسر هيجل تفسيراً ماركسياً فى كتابه الشهير هيجل الشاب The Young Hegel »

---

(١٥) S. Avineri : Heqeul's Tehory of The Modern State, P. S. Cambridge University Press, London, 1972.

(١٦) Ibid - CF : Robert Heiss : Hegel, Kierkegaard, Malk' p. 27 Translated by E. B. Gorséde , A Delta Book.

(١٧) Quoted by Beorg Lukacs in « The Young Hegel » P. 170 Merlin Press, London 1975. Eng. Trans. by Rodney Livingstone .

ـ لا يتفق مع روزنكرانتس فى آرائه « الصبيانية » ويعتقد أن هيجل درس المشكلات الاقتصادية من منظور نقده « للوضعية الميتة » وأن روزنكرانتس لم يكن يعلم شيئا عن أهمية دراسات هيجل الاقتصادية [١٨] . ولسنا بحاجة الى الدخول فى تفصيلات هـذا النزاع وان كنا نميل الى القول بأن اهتمامات هيجل الاقتصادية قد بدأت ببرن ( وان كان الشرح قد كتب بعد ذلك فى فرانكفورت ) لا سيما وأن لوكاتش نفسه يذكر أن هيجل اهتم بجمع المعلومات عن اقتصاد مقاطعة برن وعن نظامها المالى ، وطريقة فرض الضرائب الخ وأن هـذا النشاط كان ملحوظاً تماماً [١٩] . وربما كان من تأثير ستيوارت على هيجل أن شرع فى القيام بهذه الدراسة المفصلة للنظام المالى والادارى للمقاطعة ، وما يحمله هـذا المضمون من معنى أو مغزى اجتماعى ، غير أن هـذه الدراسة لسوء الطالع ، فقدت مثلما فقدت شروحه على كتاب « ستيوارت » نفسه [٢٠] . والواقع أن مدينة « برن » ، رغم أنها كانت احـدى المقاطعات السويسرية ، الى جانب كونها العاصمة ومقر الحكومة ، فانها كانت أكثرها سكاناً ، ولهذا كان تاريخ المقاطعة هو تاريخ عاصمتها « برن » التى أصبحت عاصمة لسويسرا كلها ابتداء من عام ١٨٤٨ . ولقد كانت المقاطعة تضم بعض الأقاليم من الأراضى المنخفضة ( هولندا وبلجيكا الآن ) وكانت هـذه الأقاليم تحت حكم أسرة سافوى Savoy تتمتع بكثير من الميزات والحريات الواسعة . لكن سوء حظها أوقعها ابتداء من عام ١٥٣٦ تحت حكم مدينة برن حيث تسيطر حكومة أرستقراطية أوتوقراطية ظلت تحكم على نحو استبدادى حتى عام ١٧٩٨ عندما اجتاحت قوات الثورة الفرنسية المدينة .

ولقد كان من نتيجة الحكم الاستبدادى التسلطى الذى تمارسه برن على الأراضى المنخفضة أن هرب كثير من أبنائها خارج البلاد ، كما

---

(١٨) Ibid , p. 171.

(١٩) Ibid , p. 110..

(٢٠) S. Anineri : Op. Cit . p. 5.

طرد آخـــرون ، وكان من هــؤلاء محام شـــاب هو جان جاك كارت Jean - Jacques Cart الذى نشر فى باريس عام ١٧٩٣ــ فى نفس السنة التى وصل فيها هيجل الى مدينة بيرن ــ كتاباً صغيراً ( يقع فى حوالى ٢٠٠ صفحة ) ويتألف من مجموعة الرسائل ( أو الخطابات المفتوحـــة ) تدور حول الموقف السياسى فى بلاده ، وعنوان الكتاب : « رسائل الى برنارد دى مورال Bernard de M ~alt وزير مالية الأراضى المنخفضة حول حق هــذه البـــلاد ، وحـــول الأحداث الراهنة ــ بقلم جان جاك كارت باريس فى ١٧٩٣ »(٢١) .

ومن الواضح أن هيجل ، رغم غربته عن المدينة كما سبق أن ذكرنا ، فانه كان قريباً جـــداً من الأحداث السياسية الدائرة هناك ، فهو يعمل فى بيت من بيوت الأشراف ، وعلى صلة وثيقة بالطبقة البراجوازية بدرجة تمكنه من ملاحظة الأمور ومراقبة سير الأحداث كما تجعله فى النهـــاية يستطيع تشكيل فكرة دقيقة عن السياسة الرجعية التى تحكم بها الحكومة القائمة سواء داخل مدينة برن نفسها أم خارجها . ومن الواضح أنه اشمأز تماماً من المفاسد الظاهرة للعيان فى الحيـــاة السياسية هناك ، فقد كانت الحكومة ، فيما يبـــدو ، تعتمد اعتماداً كاملا على الرشـــوة والمحسوبية ، والوصولية ومحاباة الأقارب ، وتعينهم فى مناصب رئيسية فى الدولة ، دون أن تتيح الفرصة المناسبة أمام بقية المواطنين لشغل هذه المناصب ، ولم يكن هناك دور واضح للقوى الشعبية ، ولا للمجالس النيابية ، ولم تكن هناك سلطة تشريعية حقيقية ، وانما كانت الحكومة هى المشرع ، والقاضى والمنفذ للقانون فى وقت واحد ! ومن الطبيعى أن يؤدى هـــذا الوضع الغريب الى كثير من المظالم ، وألوان من الغبن لا حد لها لحقت بأناس أبرياء ربما كانت جريرتهم أنهم طالبوا بحقوقهم !

---

(٢١) عنوان الكتاب هو :

« Lettres à Bernard de Murait. Trésorier du Pays de Vaud, Sur Le droit de ce Pays et Sur Les Evénements Actuels, Par Jean - Jaques Cort Paris 1793 ».

وكيف يمكن أن ننتظر تحقيق العدالة من نظام وضع « اقامة الدعوى ، والتقاضى ، واصدار الحكم » فى يد شخص واحد ؟ !

ويصور هيجل الوضع السياسى فى برن ، كما شاهده فى هـذه العبارة البالغة الدلالة :

« لن تجد فى أى بلد من بلدان العالم ، بقدر ما أعلم ، بلداً فى مثل هـذا الحجم ، يزخر بهـذا العدد من الجرائم : ألوان الشنق ، وأدوات التعذيب ( التى يمط عليهـا جسم الانسـان ) وقطع الرأس أو ضرب العنق ، والاحراق بالنار — على نحـو ما تجد فى مقاطعـة برن »[٢٢] . وللقارىء أن يتخيل مبلغ الفسـاد والظلم ، والسـوء ، واللاانسانية — الذى وصلت اليه حكومة برن الاستبدادية ! .

لقد هاله هـذا الفساد المنتشر فى هـذه المقاطعة وهو الشاب المتحمس للعدالة ابن الثلاثة والعشرين ربيعاً ، المنعم بالأفكار العقلية التى يذرها عصر التنوير فى التربة الألمـانية والثقافية الانسانية بصـفة عامة ، المتحمس لمبادىء الثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الانسان وعملت على نشرها فى القارة الأوروبية ، فاذا ما قارنا هـذه الخلفية العقلية وما أفرزته من مثل عليا سياسية عند هيجل ، بالواقع الاجتماعى والسياسى الموجود فى برن لكانت النتيجة فى الحالة هى ثورة هيجل ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن ، ثم يعثر على كتاب « كارت » فيكون كنزاً نادرا للهدف الذى صمم عليه ، وهو فضح هـذه الحكومة الفاسدة وتعريتها أمام الشعب الألمـانى كله ، ثم استخلاص مجموعة من المبادىء السياسية العـامة .. ومن هنا فقد عكف هيجل على ترجمة الكتاب من الفرنسية التى نشر بها الى الألمـانية حتى يستطيع كل مواطن أن يطلع عليه ، وهكذا شرع فى برن فى اعداد الطبعة الألمـانية التى نشرت فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ بعنوان :

---

(٢٢) Quoted by S. Avineri. op Cit; p. 6.

« رســائل حميمة حول العلاقات الدستورية الســابقة للأراضى المنخفضة بمدينة برن : كشف كامل للحكومة الاولجاركية الســابقة فى برن : مترجم عن الفرنســـية لمؤلف سويسرى متــوفى مــع شروح واضافات »[٢٣] .

وعلى الرغم من أن اسم المؤف مذكور فى تصدير الكتاب فان المترجم كان مجهولا اذ نشر الكتاب خاليا من اسمه ، وقد استغرق البحث عن اسم المترجم ما يقرب من مئة عام حتى اكتشف الباحثون أخيراً أن المترجم والشارح الذى امتنع عن ذكر اسمه هو هيجل الشاب ! وأن هــذا الكتاب هو أول عمل نشره هيجل فى حياته على الاطلاق . كما أنه أول عمل سياسى قام به ! وتحتوى الترجمة الألمــانية على اضافات عديدة وشروح اضافية كما تشمل تصديرا بقلم المترجم المجهول الذى لم يعرف اســمه الا عام ١٩٠٩ .. ![٢٤] .

ولقد حذف هيجل رسالتين وبعض الفقرات الانفعالية التى اعتبرها معبرة عن أمور شخصية ليس ثمة ما يدعو الى ترجمتها ، ثم قام بترجمة الأجزاء الباقية من الكتاب مع دراسة أضافها تقوم على أساس قراءاته

---

(٢٣) كان هيجل يظن عندما ظهرت ترجمة هذا الكتاب أن كارت قد توفى ، فكتب على صدر الكتاب أنه من تأليف « سويسرى متوفى » كما كتب فى تصديره يقول ان الرسائل التى يقدمها ويترجمها للقارىء هى من تأليف كارت المحامى السويسرى الذى توفى فى فيلادلفيا — لكن الحقيقة أن المؤلف عاد من الولايات المتحدة الى وطنه فى نفس العام الذى نشر فيه هيجل الترجمة الألمــانية للكتاب عام ١٧٩٨ . قارن كتاب H.S. Harris
Hegel's Development Toward The Sunlight p. 422 .

(٢٤) نشرت الترجمة غفلا عن اسم مترجمها ولم تعرف بأنها من أعمال هيجل الا لأن ميزرل Meusel وضعها فى القائمة التى ضــمنها قاموســه عن الكتاب الألمــان عام ١٨٠٥ . وظلت مجهولة لتلميذ هيجل الوفى روزنكرانتس حتى أعاد هـ . فالكنهيم H. Falkenheim اكتشافها عام ١٩٠٩ . قارن كتاب هاريس Harris ، السالف الذكر حاشية ١ ص ١٥٩ .

لأوضاع الأراضى المنخفضة ووضعها الدستورى والتشريعى والقانونى والمالى كما كتب تصديراً للكتاب[٢٥] ..

## تحليل موجز للكتاب

يبدأ كارت Cart كتابه هـذا باستعراض تاريخى للوضع السياسى للأراضى المنخفضة : كيف كانت تخضع لحكم بيت سافوى House of Savoy وكانت فى ذلك الوقت تتمتع بالكثير من المزايا السياسية والحـريات الواسعة ، ثم خضعت المقاطعة ابتداء من ١٥٣٦ لتسلط مدينة « برن » رغم أن حقوق هـذه البلاد كانت معترفاً بها وفقاً للتشريعات والنظم القانونية السابقة . ويذهب « كارت » فى رسائله الى أن هـذه الدعوى هى الأساس السليم الوحيد المتبقى وما عداه اختفى وزال ! فقد قام حكام برن بسلسلة من الانتهاكات المتتابعة لحقـوق الناس فى هـذه الأراضى ، كما تحولت الحكومة السويسرية فى برن الى أوليجاركية طاغية متعسفة تقوم باعتداءات متكررة على حريات الناس ، وخرق للمواثيق القانونية جاوز كل حد ! وهـذا الوضع المشين هو الذى يفحصه « كارت » بشىء من التفصيل وينتقده بقسـوة موجهـا اليه كثيرا من الاتهامات الأساسية التى يمكن ان نوجزها فى الاتهامات الأربعة الآتية :

### ١ ـ الاتهام الأول :

يذهب الى أن مجلس ديات Diet الأراضى المنخفضة (وهو المجلس النيابى التشريعى ) لم يستدع للاجتماع على الاطلاق ، بل أهمل حتى سقط حقه بمضى الوقت ! وهكذا اختفت السلطة الوحيدة صاحبة الحق

---

(٢٥) هناك اعتقاد بأن هيجل حذف بعض الرسائل خوفاً من الرقابة ، لكن « هاريس » يعتقد أن دراستنا التعليقات التى كتبها هيجل لرسائل كارت لا تدع مجالا للشك فى ان السبب فى حذف احدى هذه الرسائل على الاقل ، لم يكن هو الخوف من الرقابة بقدر ما كان بسبب اعتقاد هيجل غطاء الفكرة التى تتضمنها ـ راجع كتاب Harris السالف حاشية ٤ ص ٤٢٦ .

فى سن التشريعات والقوانين ، وفرض الضرائب على المواطنين فانتحلت حكومة برن هـذه الوظيفة لنفسها بغير حق !

### ٢ ــ الاتهام الثانى :

يدور حول التفرقة التى يستشعرها المواطنون فى الأراضى المنخفضة بينهم وبين المواطنين فى مدينة برن ! فهناك ظلم صارخ ، وانتهاك فاضح لحقوقهم المدنية والسياسية ، فضلا عن التفاوت واللامساواة فى فرص العمل ومناصب الدولة •

### ٣ ــ الاتهام الثالث :

يوجهه « كارت » الى ما فى نظام الحكم من محسوبية : فالاجراءات القانونية المختلفة ، والتشريعات العادية والمألوفة التى تصدرها الحكومة ــ تقوم بصياغتها على نحو يجعل الميزات كلها لصالح الحكومة وعملائها •

### ٤ ــ الاتهام الرابع :

هو ما تقوم به الحكومة من اجراءات بوليسية لتعقب المواطنين الشرفاء ، خاصـة بعد اندلاع الثورة الفرنسية ، وطرد أبناء البـلاد المخلصين ، أو مضايقة أولئك الذين يتعاطفون منهم مع النظام الجديد فى فرنسا ، واضطهادهم ومراقبة سلوكهم •

ويمكن أن نقول أن الفكرة الأساسية التى يدور حولها كتاب « كارت » هى الاشادة بالنظام الدستورى ، وتمجيد حكم القانون ، وادانة الامتيازات الجائرة لسلطات « برن » وسلوكها التعسفى ، ولقد اعتبر « كارت » هذه الضائقة التى تعانيها بلاده « قضية » عليه « كمحام » أن يدافع عنها أمام محكمة الرأى العام العالمى وأن يكسبها ! « وهكذا دافع « كمحام متمرس » عن قضـية الأراضى المنخفضة مستشهداً بالوثائق والتقارير الرسمية ، والمستندات المكتوبة ، والأعراف غير المكتوبة ، كما اعتمد كذلك

على الاستدلال والاستنتاج من هــذه المقدمات . ولقد رفض اعتبــار القضية مسألة قانون طبيعي ( او عقلي ) أو حقوق الناس ( اعني انه لم يناقشها من الناحيه الفلسفيه وانما اعتمد دمحام على الاستشهاد التاريخي والوثائق المدونه وغير المدونة ) ولكنه اعتمد فحسب على القوانين الوضعيه المقررة التي اصبحت معتمدة ومعترفا بها بمضى الوقت ووفقا للتقاليد المرعية ، فضلا عن أنه أظهر تعاطفا قويا مع الثورة خارج الحدود .. »[٢٦]

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع ان نقول ما هي على وجه الدقة المشكلة التي كانت تشغل ذهن هيجل في ذلك الوقت ( اللهم الا المثل الأعلى للحياة السياسية الذى سبق أن دونه فى شتوتجارت قبل وصوله برن ) ولا نستطيع ان نعرف ما هو موقفه بدقة ما دام قد حرص بشدة على أن يبعد شخصيته عن الكتاب ، فاننا نستطيع مع ذلك أن نستكشف عــدة أمور على النحو التالي :

**أولا** — ان تعليقاته على الكتاب ، وأسلوبه فى الشروح والاضافات فى التصدير والنغمة السائدة فيه تجعلنا نقول انه كان يقف بكل قلبه مع الأراضى المنخفضة ، ويدين حكومة برن . وربما استطعنا أن نعتمد فى ذلك على افتراض مسبق هو أنه : ما لم يكن هيجل متعاطفاً أصلا مع موقف « كارت » العام ، ما اختار كتابه ليترجمه وليصبح أول أعماله المنشورة ، وأول أعماله السياسية على الاطلاق .

**ثانياً** — ان التصدير الذى كتبه هيجل يدل على أن غرضه كان أوســع بكثير من كشف ، أو فضح ، حكومة أوليجاركية فى بلد معين . انه على العكس أراد ان يعبر عن ادانته المطلقة لمــا يعانيه المواطن ، أياما كانت جنسيته ، من كبت وما تتعرض له الشعوب ، فى أى مكان من قهر .

---

(٢٦) ZA. Pelczynski. An Introductory Essay to Hegel's Political Wnritings p. 10-11 Oxford at The Clareàon Press, London 1969.

كما أراد أيضا أن يحذر أولئك الطغاة من الملوك والأمراء والحكام فى شتى العصور • وفى جميع ا.ع من مبــدا فلسفى هام تكشف عنه الهيجلية وهو « ان الظلم يجلب عقابه الخاص » •• ودليلنا على ذلك أن هيجل نشر هــذا الكتاب فى مدينة فرانكفورت عام ١٧٩٨ فى الوقت الذى كانت فيه قوات الثــورة الفرنسية قد تحركت واجتاحت برن • وحررت الأراضى المنخفضة ، فلو كان هدفه الكشف عن مفاسد حكومة برن وفضح أخبارها أمام الرأى العام فحسب لسقطت هــذه الدعوى تماماً مع سقوط الحكومة نفسها : « فالسيف أصدق أنباء من الكتب ــ كما يقول شاعرنا العربى أبو تمام ــ وبالتالى لأصبح الكتاب بغير قيمة تذكر لأنه فى هــذه الحالة سوف يجتر كلاماً معادا مردوداً باهتاً انقضى زمانه •

أما اذا كان الهدف تدعيم مبادىء فكرية عامة ، وتقرير أسس نظرية هامة فى الفلســفة السياسية ، فان الوضع فى هــذه الحالة يختلف ، الا بغض النظر عن دخول الجيوش الفرنســية الى المقاطعة ، وسقوط الدعوى بسقوط الحكومة الرجعية الجائرة فى برن ، فان الفكرة العــامة تظل باقية ، ولعل هــذا هو الذى قصده هيجل عندما قال فى تصديره للكتاب « أن هناك أهمية سياسية عامة للظروف التى يعرضها كارت » ثم فما هى هذه الظروف ؟ وما المقصود بالأهمية السياسية العــامة ؟ ! أما الظروف التى يعرضها « كارت » فقد سبق أن تحدثنا عنها وهى لا تعدو المساوىء التى يذكرها لحكومة برن واضطهادها « للوطنيين » الشرفاء ، حتى أن كارت نفسه فر الى باريس ، ثم رحل الى أمريكا الشمالية قبل أن يعود الى الأراضى المنخفضة عام ١٧٩٨ ( وكان هيجل يعتقد أنه مات فى أمريكا ! لكنه عاد فى نفس العــام الذى نشرت فيه ترجمة هيجل الألمــانية لكتابه ! ) فى ذلك الوقت كانت جيوش الثورة قد حققت آمال « الوطنيين » وانفصلت الأراضى المنخفضــة عن حكومة برن واتحدت مع فرنســا •

ولقد كان تقلب الأحداث هــذا هو الذى دفع هيجل الى أن ينشر

الترجمة الألمــانية ــ وتلك هى الظروف التى دفعته الى سرعة النشر • أما الأهمية السياسية العامة أو الدرس الذى أراد أن يبرزه فهو الدرس القائل بأن الرجعية والقهر وكبت الشعوب واضطهاد المواطنين الشرفاء لا تدوم طويلا ولا تحقق شــيئا على المــدى البعيد مهما يكن من أمر الانتصارات الزائفة التى تحققها ضد آمال الوطنيين الشرفاء • صحيح أن الرجعية السياسية فى « برن » استطاعت أن تقمع الانتفاضة الشعبية التى أشعلها التعاطف الطبيعى مع الثورة الفرنسية عام ١٧٩١ ، وأن تعود بالناس مرة أخرى الى الطاعة والذل والخنوع ، وأن يعود الهدوء ويسود الســلام للمقاطعة مرة أخرى عام ١٧٩٢ هكذا استعاد الحكم الأوليجاركى فى برن السيطرة والقوة ، لكن ذلك كله كان فى رأى هيجل انتصاراً زائفاً فقد برهنت حركة التاريخ فى الأحداث التالية على أنها تقف دائماً مع الشعوب وأن على الحكام أن يتعلموا الدرس فيحققوا العــدالة ، وان يحــذروا احتقــار المبــادىء الســـامية والحقــوق المقدســـة للمواطنــين والا فســوف تكون نهايتهم مروعة • وهكذا نراه فى تصديره للكتاب يعقد مقارنة بين دضمون هــذه الرسائل التى كتبها كارت وبين دخول الجيوش الفرنسية وتطهير المقاطعة ويستخلص الدروس والعبر من هــذا الموقف ــ فيقول :

« من مقارنة محتويات هــذه الخطابات مع الأحداث الأخيرة فى الأراضى المنخفضة ، ومن المقابلة بين الهدوء والســلام الذى فرضته الحكومة على الناس ١٧٩٢ ( أثر قمعها للانتفاضة الشعبية ) واعتزاز الحكومة بانتصارها من ناحية ، وبين ضعفها الحقيقى فى البلاد وانهيارها المفاجىء ( أثر دخول القوات الفرنسية ) من ناحية أخرى ــ من هذه المقارنات يمكن أن نستخرج العديد من الدروس المفيدة • بيد أن الاحداث تتحدث عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية • وكل ما يبقى لنا عمله هو أن نتعلم منها بعد أن نتم • انها تصيح بأعلى صوتها فــوق ظهــر الأرض بأسرها :

« تعلموا العدالة ، واحذروا احتقار الآلهة »

أما الصم فسوف يكون مصيرهم مدوياً ! »[٢٧] •

**ثالثاً** — من الباحثين من يرى أن ترجمه هيجل لكتاب كارت تدل على مواقف ثورية تتجلى بطرق مختلفه في الترجمه ومن خلالها فقد رأى في « الخطابات » أو الرسائل التي كتبها كارت أدانه رائعه للحكم الفاسد في المانيا كلها وفي حكم الاراضي المنخفضة بصفة خاصة ، فضلا عن ان هيجل لم يترجم رسائل كارت فحسب لكنه تبنى موقفها ورأى أنها تفيـده في تحقيق اغراضه وهي زعزعه الحـكم الرجعي الأوليجاركي الارسـتقراطي • والدفاع عن الحيـاة السـياسيه الديمقراطيـه التي ينظمها الدسـتور :

« •• وفيهـا يطيع المواطنون القوانين التي وضعوها بأنفسـهم ويسيرون وراء القادة الذين اختاروهم بأنفسـهم في زمن السـلم ، وقادة الحرب الذين اختاروهم بأنفسهم في زمن الحـرب ، ويشرعون في تنفيذ الخطط التي شاركوا هم أنفسـهم في وضعها •• »[٢٨] وفي مثل هـذا التنظيم السياسي السليم يتم التغلب على التفرقة العميقة بين الخاص والعام ( أو ما هو في مصلحة الشخص الخاصة وما هو في صالح المجموع بصفة عامة ) فضلا عن أن مثل هـذا المجتمع سوف يمثل البيئة الصالحة حقاً لحياة الموجودات البشرية[٢٩] •

**رابعاً** — ينتقد هيجل الأوضاع السياسية في برن لمـا يجده فيها من انعدام « لقانون العقوبات » فليس هناك « تشريع مكتوب » يعاقـب

---

(٢٧) قارن كتاب هاريس Harris السالف ص ٤٢٢ وكذلك الدراسة التمهيدية التي كتبها بلزنسكي لكتابات هيجل السياسية التي ترجمها نوكس Knox ص ١١ — وأيضاً كتاب ريمون بلانت عن هيجل .

Raymond Plant : Hegel p. 53 Unwin University Books 1973.

(٢٨) R. Plant : Hegel p. 53.

(٢٩) Ibid .

بناء عليه من يرتكب الجريمة • وانما تستحوذ الحكومة على السلطة العليا فى الدولة ، وتقــوم بكل من الوظيفة التشريعية والقضائية والتنفيذية فهى ، كما سبق أن ذكرنا ، التى تقيم الدعوى ، وتحكم فيها وتنفذ الحكم فى آن معاً ! صحيح أن هيجل لا يعلن صراحة عن تأييده لفصل السلطات الثلاث فى المجتمع على نحو ما ذهب الفيلسوف الانجليزى جون لوك Johnlocke مثــلا ، لكنه هنا على الأقل يعارض بقــوة أن تكون : « العدالة ومعاقبة المجرمين والجناة فى يد الحكومة تماماً » • ويسوق الكثير من الحالات المرعية والأمثــلة المثيرة الناجمة عن هــذا الوضع الشـــاذ[٣٠] •

**خامساً** ــ يناقش هيجل فكرة بالغة الأهمية عندما يفند الحجة التى اعتاد أن يلجأ اليها المدافعون عن برن فى الربط بين مستوى الضرائب ودرجة الحرية السياسية التى تعطيها الدولة للمواطنين ، فيقول أنه لو صح وكان ذلك هو المعيار الذى تقاس به الحرية لكان الانجليز أقل أمم العالم كلهــا حرية طالمــا أنك لن تجد فى أى مكان فى الأرض من يدفع من الضرائب ما يدفعه المواطن الانجليزى ــ يقول[٣١] :

« انه لخطأ جســـيم ان نقيس صلاحية الدستور بمدى ارتفاع أو انخفاض ، الضرائب التى يحددها ، والا لكان دستور انجلترا فى هــذه الحالة أسوأ دساتير العالم جميعاً ، لأنك لن تجد فى أى مكان من

---

(٣٠) ظل هيجل يشير باستمرار الى مدينة برن وحكومتها على أنهــا مثل لفســاد الحكم الأوليجاربى حتى انه عندما أراد أن ينتقد كتاب فون هالر Von Haller وصفه بأنه لم يعرف سوى أفكار حكومة برن ــ قارن كتاب أفينرى S. Avineri السالف : « نظرية هيجل عن الدولة الحديثة » ص ٦ حاشية ١٩ •

(٣١) العبارة اصــلا « لكارت » ويشـــير هاريس Harris الى ان بلزنسكى اقتبسها خطأ على أنها لهيجل ــ قارن الدراسة التمهيدية الســـابقة لبلزنسكى ومع ذلك فان هيجل يوافق تماما هذا النص ، وهذا واضح من شروط هاريس نفسه ــ قارن كتابه السابق ص ٤٢٤ •

العالم من يدفع مثل هــذا العدد من الضرائب كما يفعل الرجل الانجليزى • ومع ذلك فليس ثمة آمــة فى آوروبا تستمع بقــدر آكبر من الرخاء او الاحترام الفردى او القومى ــ عما تستمع به انجلترا • وسبب ذلك ليس شــيئاً آخر سوى ان المواطن الانجليزى حر ، ولأنه يستمتع بالحقــوق الملازمة لحــريته ، وباختصـــار لأنه يفرض على نفســه الضرائب •• »[٣٢] •

ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن الفكرة التى تذهب الى الحكم على صفة المواطنة من خلال المصلحة الذاتية المــالية تمثل مغالطة كبرى لأن مثل هــذه الفكرة تحبذ أن يفقد المواطن صفة المواطنة « من أجل حفنة من التاليرات[٣٣] كل عام »[٣٤] •

ليست كمية الضرائب هى التى تجعل الناس أحراراً ، لكن السؤال الهام انما يدور عما اذا كانت الضرائب المفروضة عليهم قد فرضتها سلطة خارجية أم أنهم هم أنفسهم الذين فرضوا هــذه الضرائب • ان القانون الذى يضعه الناس هو الذى يجعلهم أحراراً ومن هنا ذهب هيجل الى أن القوانين شروط للحرية : « بوصفى محكوماً بالقانون فأنا محكوم بالكلى ! أعنى الكلى الذى أسقطه أنا نفسى على العالم • وأنا بالتالى محكوم عن طريق ذاتى ، فأنا ، اذن ، حر •• »[٣٥] • وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين كانت ولا تزال جائرة وظالمة • لكن أمثال هــذه القوانين ليست نتاجاً للكلى ، وبالتالى فهى تجليات للاحرية أعنى للعبودية •

---

(٣٢) Quoted by Pelczynski : p. 11. H.S. Harris, p. 423-4.

(٣٣) التاليرات ، عملة المانية قديمة من الفضة ظلت مســتخدمة فى المــانيا من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر •.

(٣٤) S. Avineri : Op. Cit. p. 7.

(٣٥) قارن : و • ت • ستيس « فلسفة هيجل » ص ٥٢٢ ــ ٥٢٣ ترجمة د. امام عبد الفتــاح امام دار الثقافة للطبــاعة والنشر القاهرة عام ١٩٧٥ •.

ومن هنا فان القانون الذى وضعته مصالح طبقة خاصــة ، أو مصالح شخص واحد كالملك ، أو الطاغية أو الحاكم فى الحكومات الاستبدادية غير المتطورة التى قد يصدر فيها الحاكم قوانين لمصلحته الشخصية فحسب لا تصدر عن المـــاهية الكلية للعقل ( وهو موضوع سوف نعود اليه فى مقال خاص ) ، وانما هى على العكس تتضمن الأهداف الشخصية الخاصة للأفراد ، وهى الأهداف التى تتعارض صراحة مع الكلى • ومن ثم فأنا حين أطيع مثل هــذه القوانين لا أحكم نفسى لكنى أخضع لنير العبودية • أما الطبيعة الداخلية للقوانين بوصفها قوانين حقة فيشترط فيها أن تتضمن الكلية ، أعنى أن تشملنى أنا نفسى ، لأن الحرية عند هيجل ، كما كانت عنـــد كانط kent من قبـــل — هى الاســـتقلال الذاتى Autonomy أو هى التعين الذاتى أو التحديد الذاتى Self-Determination — •

وتكون الارادة حرة عندما تطيع نفسها فحسب ، ومن هنا فان العدالة التى يدافع عنها هيجل هى حق الشعب فى أن يحكم نفسه[٣٦] • ومن هنا فان كمية الضرائب ليست هى العامل الحاسم فى تقرير وجود الحرية أو غيابها وانما الذى يقرر ذلك هو طريقة فرض الضرائب : هل المواطن هو الذى يفرضها على نفسه بقوته الذاتية ، فلا يكون فى اطاعته لقانون الضرائب طاعة لشىء خارجى وانما هو يطيع ارادته الخاصـــة وبالتالى فهو حر — أم أنه يطيع قوة خارجية عنه تفرض عليه ما تريد فلا يكون حراً •• ؟ ! هــذا هو الســؤال الهام ! ومن هنا يذهب هيجل الى أن الانجليز كانوا أحراراً لا لأنهم يدفعون ضرائب أقل بل لأنهم يقترعون على ضرائبهم الخاصة • ولا تفرضها عليهم قوة خارجية ، وهو يفسر ، على هــذا النحو ، السبب الذى أدى الى اندلاع الثورة الأمريكية فهو لم يكن مجرد فرض مكوس جديدة على الشـــاى تزيد من عبء المواطن الأمريكى ، بل السبب هو أن هــذا المواطن يفقد مع هــذه الضرائب الجديدة حريته ، أعنى حقه فى ممارسة وتشريع القـــانون الذى يطبقه يقول هيجل :

---

(٣٦) H.S. Harris : op. cit . p. 424.

« ان المكوس والرســوم التى فرضها البرلــان الانجليزى على الشـــاى الذى تستورده أمريكا كانت ضئيلة للغاية ، لكن ما سبب الثورة الأمريكية هو شـــعور الأمريكيين انهم مع هــذا المبلغ الضئيل جــداً الذى تعرضه عليهم المكوس الجديدة سوف يفقدون أهم حقوقهم جميعاً •• » وأعنى به حق التشريع وسن القوانين لأنفســهم بحيث تتحقق الحرية الحقيقية فى أن يطيع المواطن نفسه ، أى القوانين التى وضعها هو نفسه ، ولا يطيع شــيئاً خارجياً عن ذاته •

**خاتمـــة :**

على الرغم من أنه سيكون من الصعب علينا أن نحاول أن نبنى من جديد نظرة هيجل السياسية من هــذه الشروح والتعليقات المتناثرة التى دونها على ترجمته رسائل « كارت » ، فاننا مع ذلك نستطيع أن نصل الى مجموعة من النتائج العــامة يمكن تلخيصها على النحو التالى :

١ — يبدو أن نظرة هيجل العــامة كانت تنبع من المناخ الذى رحب بالمبادىء السياسية التى أعلنتها الثورة الفرنسية لاسيما حقوق الانسان وحريته فى أن يحكم نفسه ، رغم أنه ليس من الضرورى أن يعنى ذلك أن هــذا المناخ الفكرى قد شارك فى كل المظاهر السياسية التى أعقبت اعلان هــذه المبادىء •

٢ — اذا كان هيجل قد رحب ، مع غيره من المفكرين بالمبادىء التى أعلنتها الثورة فى فرنســا ؛ فان ذلك لا يعنى أنه يتفق معها تماماً • وعلى الرغم من أننا سوف نفرد مقالا خاصاً للحديث عن موقف هيجل من الثورة الفرنسية وتحليله لها ورأيه فيها ، فانه يكفى الآن أن نقول أن الثورة انطلقت أساساً من مبادىء « روسو » وذهبت الى ان حقوق الانسان « طبيعية Natural » أو وضعية Positive فى حين أن هيجل يذهب الى أن هــذه الحقوق عقلية Rational ، ان المصدر الأساسى

(٣٧) Dokumente p. 149 ( Quoted by S. Avineri; p. 7 ) .

عنده للفلسفة السياسية هو « العقل » وليس الطبيعة أو التاريخ أو العرف الخ .. ولهـذا أطلق بعض الباحثين على فلسفته السياسية اسـم : « العقلانية السياسية .. Political Rationalism » يقول بلزنسـكى فى هـذا المعنى :

« أن اتجاهاً جديداً نحو السياسة قد ولد ابان الثورة الفرنسية وأعنى به القضية التى تحاول الكتابات السياسة لهيجل نشرها وأذاعتها ، فجميع كتاباته السياسية تدل على أنه انغمس فى هـذا الاتجاه وأنه ثار ضد خصمه وهو الاتجاه التقليدى الرجعى أو الموقف الطبيعى ، ونستطيع أن نسمى هـذا الاتجاه الجـديد باسم **مبـدأ القانون العقلى** كمضاد **لمبـدأ القانون الوضعى** الذى أدانه هيجل بقوة . والايمان بالقانون العقلى بوصفه المعيار الوحيد المشروع لقياس جميع القوانين ، والمؤسسات والدساتير هو البند الأول الأساسى فى عقيدة هيجل السياسية »(٣٨) ... ويستطرد بلزنسكى فيقول : « انه ليس ثمة شك حول أصل الايمان بالقانون العقلى الذى يمكن أن نسميه **بالعقلانية السياسية** ، فجميع الذين كتبوا سيرة حياته يتفقون عند هـذه النقطة ، وقراءة كتبه المختلفة تؤيد رأيهم الذى يقولون فيه أن من المؤكد أن الثورة الفرنسية لم تكن بمثابة الشرارة التى أشعلت الشعلة الا لأن ذهن هيجل كان مشبعاً بعمق بالفعل بروح عصر التنوير . ولقد كان هيجل قد عرف بالفعل الكتاب الرئيسيين فى عصر التنوير أيام أن كان فى مدرسـة شتوتجارت وتوافر على قراءة كانط kant فى معهـد توبنجن عنـدما اشتعلت الثـورة فى فرنسـا .. »(٣٩) .

والواقع أن فكرة هيجل هنا بالغة الأهمية لأننا سنصادفها باستمرار

---

(٣٨) Z . A . Pelczynski : Op . cit. p. 29.

(٣٩) Ibid .

فى كل فلسفته السياسية وأعنى بها . القول بأنه : لا معيار سوى العقل ! وقياس النظم الاجتماعية انما يتم على محك العقل وحده بغض النظر عن أى اعتبار آخر ، ومن هنا فليس ثمة عبادة « » للواقع ، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هـذا الواقع خصوصاً اذا كان غير عقلى حتى يتمشى مع العقل[٤٠] : « وهكذا يصبح للعقل عند هيجل طابع نقدى خلافى مميز : فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة . وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الأضداد التى تفضى به الى أشكال أخرى »[٤١] .

٣ ــ اعتمـاد هيجل على العقل وليس على العرف أو التاريخ أو التقاليد ... الخ فى فحص النظم والمبادىء السياسية المختلفة جعلته يعيب على روسو موقفه من الارادة : « ان روسو ، لسوء الطالع ، نظـر الى الارادة فى صورة مجددة فقط بوصفها ارادة فردية ، ونظر الى الارادة الكلية لا على أنها عنصر عقلى على نحو مطلق ، بل فقط كارادة « عامة » تصدر عن هـذه الارادة الفردية كما تصدر عن ارادة واعيـة . وكانت النتيجة أنه رد وحدة الأفراد فى الدولة الى تعاقد ، ومن ثم رده الى شىء يقوم على ارادتهم التعسفية ، على رأيهم الظنى ، ورضاهم الواضح الصادر عن الهوى . وينتهى الاستنتاج المجرد الى نتائج منطقية تدمر المبـدأ المقدس الخالص الذى تقوم عليـه الدولة ، كما تدمر جلالها وسلطتها المطلقة .. »[٤٢] على نحو ما حدث فى الثورة الفرنسية :

وتلك هى الفكرة نفسها التى جعلته يرفض حجج « كارت » ودفاعه

(٤٠) امام عبد الفتاح امام : « ثورية المثالية الهيجلية » مقال بمجلة الحكمة العدد الأول ــ اكتوبر ١٩٧٦ .

(٤١) هربرت ماركيوز « العقل والثورة » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٣٥ ــ الهيئة العامة للتاليف والنشر عام ١٩٧٠ .

(٤٢) Hegel : The Philosophy of Right p. 156 - 7. Eng Trans. by T. M. Knox. Oxford at The Claredon Press. 1942.

عن الحقوق التاريخية لشعب الأراضي المنخفضة التي استولى عليها حكام برن ، لكنه يوافق على « دعوى » كارت على أسس عقلية ، فليست مهمتنا أن نجمع الأدلة والحجج والمواثيق ، والكتابات ، ووثائق التاريخ المدون .. الخ بل مهمتنا أن نضع ذلك كله على « محك العقل » ولهذا كانت المشكلة الأساسية عنده في تلك الأيام هي الاجابة عن هذا السؤال : « أينبغي أن تقوم الدولة على أساس القانون الوضعي أم على قانون العقل ؟ أو بمعنى أكثر دقة : أينبغي أن يسود الاتجاه العقلي والاصلاح الناتج عنه ـ على الاتجاه الوضعي ونتائجه العملية ، أم العكس فنحتفظ بالوضع القائم Status Quo ونذعن للتشريعات الموجودة .. »(٤٣) .

٤ ـ يرى هيجل أن هناك دروساً مستفادة من الرسائل التي كتبها كارت ومن وضع الأراضي المنخفضة تحت حكم الرجعية السياسية في سويسرا ، وتتلخص هـذه الدروس في أن رفض الاصلاحات الدستورية والادارية في الوقت المناسب ، والاصرار على امتيازات ظالمة ، وتحدي ارادة الشـعوب ، والاستخفاف بعقول الناس ، والاستهزاء بقلوبهم وضمائرهم ، والسخرية من عواطف الشعب ... الخ . ذلك كله لابد أن يعمل ، بالضرورة ، شيئا فشيئا على تقويض دعائم النظـام القائم ، ويمهد لنزول كارثة محققة على حكامه .

٥ ـ رأينا كيف أثنى هيجل على النظـام الانجليزي وهو يناقش الطريقة التي تفرض بها الضرائب على الناس ، وأن « كمية » الضرائب ليست هي التي تجعل الناس أحراراً وانما « الطريقة » التي تفرض بها ، وما اذا كانت تفرضها سلطة خارجية أم أنهم هم أنفسهم الذين يقررونها .

غير أن ثناء هيجل على نظام الضرائب الانجليزي وطريقة وضعه من خلال التمثيل النيابي ، يقترن مع ذلك بنقد خفي غير مباشر لنظـام

(٤٣) Z. A. Pelczynski : op. cit. p. 56.

التمثيل النيابى الانجليزى نفســه • فهو عندما يشرح مقــدرة الزعيم والسياسى الانجليزى « وليم بت W. Pitt • ( ١٧٠٨ — ١٧٧٨ ) الذى عرف بانتصاره لمبدأ سيطرة البرلمان وضرورة التمسك بالحقوق الدستورية ازاء أى اعتداء ملكى عليها — أقول أنه رغم اعجاب هيجل بهذه الشخصية وقدرتها على الحكم من خلال الأغلبية البرلمانية حتى عندما يبدو أن هــذا الحكم يعارض ما يظهر أنه الرأى العام •• فان هيجل يضيف أن هــذا الوضع يصبح ممكناً لأن « الأمة يمكن أن تمثل بتلك الطريقة الناقصة حتى أنها تكون عاجزة عن توصيل صوتها بحيث يسمع فى البرلمان »[٤٤] • وقد تكون الاشارة هنا خفية المعنى لكن مضمونها الحقيقى يبدو جلياً مع شىء من التدقيق ، فلا شك أن هيجل يأخذ على نظــام التمثيل النيابى الانجليزى ضيق رقعته الجماهيرية حيث لم يكن متاحاً لكل فرد من أفراد الشعب الانجليزى حق التصويت والاشتراك فى الانتخابات العامة بل كان ذلك الحق مقصورا على أناس يحددهم القانون ولقد جاهدت جماهير الشعب الانجليزى لفترة طويلة فى سبيل اصلاح هــذا النقص • وكانت الثورة الفرنسية من العوامل التى دفعت بحركة الاصلاح النيابى فى انجلترا الى الأمام ، فأسرع معدل تصورها بشكل ملحوظ بعد الثورة حتى قدم مشروع الاصلاح النيابى الانجليزى The English Reform Bill عام ١٨٣٠ فكتب عنه هيجل مقالا بهــذا العنوان وكان آخر أعماله قبــل وفاته عام ١٨٣١ •• ولا شك أن هذا المقال يدل على مدى تتبع هيجل للمناقشات السياسية التى كانت دائرة آنذاك فى انجلترا وعلى انتهازه الفرصة ليؤكد من جديد ايمانه القديم بقضية القانون العقلى وليهاجم الموقف المعارض : الموقف الوضعى الذى يعتمد على أسس تاريخية أو اجتماعية أو ما شابه ذلك من العناصر غير العقلية • والغريب أننا : « نجد فى ملاحظات هيجل المتأخرة عن التمثيل النيابى الانجليزى ( التى كتبها عام ١٨٣١ قبيل

---

(٤٤) Dokumente pp. 250 - 3 ( Quoted by S. Avineri : op. Cit . p. 7 ) .

وغاته مباشرة ) نفس هـــذا الوعى المبكر ( الذى نجده فى تعليقاته علـــى كتاب كارت Cart ) للارتباط المعقد بين المجتمع والبرلمان فى انجلترا ، وهـــذا أمر له مغزاه ، ذلك لأنه يندر جداً أن تجده عند مفكر ألمانى فى تلك الفترة .. »[٤٥] .

* * *

(٤٥) S. Avineri : op . cit. p. 7.

## ورقــــة عمـــل

**تمهيـــــد :**

عرضنا فى الدراسة السابقة لأول عمل سياسى نشره هيجل فى حياته وكان ينصب على فضح النظم السياسية الرجعية على نحو ما تجلت بأوضح معانيها فى حكومة « بيرن » السويسرية التى ظل هيجل طوال حياته يضرب بها المثل لا سيما فى كتاباته المتأخرة — على فساد النظام الأوليجاركى حتى أنه عندما انتقد آراء المشرع الألمـانى « فون هاللر .. Von Haller قال : « أنه لم يدخل وعيه سوى آراء ونظريات حكومة بيرن »[1] .

وفى مقالنا هـذا نقدم العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل بعد أن غادر بيرن الى فرانكفورت وفى الفترة التى دفع فيها بالعمل السياسى الأول الى المطبعة ، والغريب أن هذا العمل السياسى الثانى لهيجل هـو أيضاً كشف للرجعية السياسية لكن فى ألمانيا هـذه المرة ، وفى مقاطعة « فور تمبرج » Wurtemberg التى ولد هيجل فى عاصمتها « شتوتجارت » — ونشأ فيها وخاض الكثير من المناقشات مع والده ، ومع كبار رجالات السياسة فى العاصمة حول الأوضاع السياسية والاقتصادية للمقاطعة .

ولعل فى نشرنا لهذه الهجمات الهيجلية المبكرة ضد الرجعية السياسية فى كل من سويسرا وألمانيا — أبلغ رد على أولئك الذين يهاجمون هيجـل بسبب « رجعيته » التى تتمثل فى آرائه السياسية الرجعية ، ومساندته للنظم وللحكومات الاقطاعية والمتعفنة فى ألمانيا لا سيما بروسيا .. ويمكن أن نأخذ كارل بوبر — Karl Popper كنموذج كلاسيكى لهذا اللون

(1) Qouted by S. Avineri in his : « Hegel's Theory of The Modern State » . p. 6 Cambridge University Press 1972.

من المفكرين الذين شنوا حملات بالغة العنف ضد الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ، وفلسفته السياسية على وجه الخصوص •

فقد عقد « بوبر » فصلا كاملا فى كتابه « المجتمع المفتوح وأعداؤه » ( من ص ٢٥ ــ ص ٧٦ ) جعل عنوانه « هيجل والقبلية الجديدة •• Hegel and New Tribalism » عرض فيه للموقف التاريخى العام الذى نستطيع أن نفهم فيه الهيجلية فهماً « سليماً » ــ وعلى نحو « أفضل » فقال أن جذور الخلفية التاريخية التى ترتكز عليها الهيجلية ، ترتد الى النظم السياسية والدينية التى سادت أوروبا فى العصر الوسيط فقد كان النظام السائد هو الاقطاع ، وهو النظام السياسى الذى يقابل السلطة الدينية والفكرية التى سادت العصور الوسطى والذى بدأ فى التفكك ابان عصر النهضة ــ : « ولقد ساد هذا النظام الاقطاعى أوروبا كلها دون ان يتهدده شىء ــ على نحو جاد قبل الثورة الفرنسية » ( فالاصلاح الدينى وحركة لوثر كلها لم تكن فى رأى بوبر سوى عامل ساعد على تدعيم الاقطاع وتقويته ) أما ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا فهى وحدها التى ناضلت من أجل المجتمع المفتوح وسرعان ما تنبهت الحكومات الملكية الاقطاعية الى جدية هذا الخطر فعمدت الى محاربته بكل قوة ، صحيح أن رياح الثورة بدأت مع ذلك تهب على ألمانيا ، واهتزت الدولة الألمانية بعنف عندما اجتاح نابليون أرضها ، لكنها بدأت تستعيد زمام الموقف بعد انتصارها النهائى فى حروب التحرير : « وحين بدأ الحزب الرجعى فى عام ١٨١٥ يستعيد قوته بروسيا وجد نفسه فى حاجة ماسة الى أيديولوجية يستند اليها • ولقد كان على هيجل أن يلبى هذه الحاجة • ولقد لباها باحياء أفكار المعارضين الأول للمجتمع المفتوح : هيزاقليطس ، وأفلاطون ، وأرسطو • وكما أن الثورة الفرنسية عادت اكتشاف الأفكار الخالدة عن الحرية والاخاء ، والمساواة ، فقد أعاد هيجل اكتشاف الأفكار المعادية للعقل والحرية »(٢) •

---

(٢) K. Popper : The Open Society and its Enenies Volume I, p. 28.

وهكذا نبعت الفلسفة الهيجلية ، فى رأى بوبر ، من دوافع غير فلسفية : « فقد تأثرت بمصالح الحكومة البروسية التى استخدمته • ولقد نشرت الوثائق فى العقد الأخير ، وهى الوثائق التى بينت بوضوح اصرار الملك على التبعية الكاملة لكل ألوان التعليم لصالح الدولة »[٣] •• ويرى « بوبر » أنه قد تم استدعاء هيجل الى برلين لاخماد جـذوة الفكر وللحد من التفلسف ، يقول : « لقد دعى هيجل الى برلين عام ١٨١٨ ابان المد العالى للرجعية ، بعد أن وصل التيار الرجعى الى أقصى مدى ابان الفترة التى بدأت بتطهير الملك لحكومته من المصلحين ، والأحرار الوطنين الذين أسهموا اسهامات كبيرة فى نجاح حرب التحرير • واذا تأملنا هذه الحركة الرجعية ، فيما يقول ، بوبر ، فسوف نفهم فى الحال أن تعيين هيجل أستاذاً فى جامعة برلين لم يكن « بسبب عظمته » أو « لرجاحة فكره » أو سمو فلسفته : وانما كان « للحد » من التفلسف بحيث تتفرغ الفلســفة لخدمة « رخاء الدولة » أعنى لخدمة فردريش فلهلم الثالث وحكمه المطلق ، ويسوق بوبر عبارة لأحد المعجبين بهيجل يقول فيها : « فى برلين بقى هيجل الى أن مات عام ١٨٣١ ، دكتاتوراً لواحدة من أقوى المدارس الفلسفية فى تاريخ الفكر » ، ثم يعلق « بوبر قائلا » يخيل الى أننا ينبغى أن نضع عبارة « الخلو من الفكر » بدلا من كلمة الفكر لأننى لا أعرف ما الذى يمكن أن يفعله الدكتاتور فى تاريخ الفكر حتى ولو كان دكتاتوراً للفلسفة [٤] • ثم ينتهى من ذلك كله الى القول : « بأننا نلقى ضوءاً قوياً على الهيجلية لو فسرناها بهذه الطريقة : على أنها دفاع عن النزعة البروسية •• »[٥] ويستمر « بوبر » فى حملتـه العنيفة فيرى أن فلسفة هيجل السياسية استلهمت دوافع « خفية » من الحكومات الرجعية فى ألمـانيا لا سيما بروســيا فى مرحلة النضج

---

(٣) Ibid p. 32.

(٤) Ibid. p. 33.

(٥) Ibid .

وبالتالي « فهي ينبغي ألا تحمل محمل الجد لأن قصتها معروفة جيداً لكل من يعرف الموقف السياسي في ذلك الوقت »[6] • لكن بوبر ، وهو المفكر المسئول ، لا يلقى القول عن عواهنه ، وانما يقدم لنا شهوداً عدول ، « أفضل شاهد هو شوبنهور وهو نفسه مثالى أفلاطوني محافظ وان لم يكن رجعياً ، ولا ينسى بوبر أن يطمئننا على سلامة الشاهد واستقامته : « فهو رجل يتمتع باستقامة وأمانة تامة • وهو يعتز بالحقيقة قبل أي شيء آخر • ولا يمكن أن يكون ثمة شك في أنه حكم كفؤ في المسائل الفلسفية بقدر ما يسمح به زمانه •• »[7] ترى ما الذى قاله شوبنهور عن فيلسوفنا وهو الذى عرفه معرفة شخصية كما يقول بوبر ؟ كيف وصف لنا هيجل من الداخل والخارج معاً ؟ اسمع ما يفعله الحقد بالناس حتى وان كانوا فلاسفة يقول شوبنهور :

« كان هيجل ، وهو الذى نصبته السلطات العليا في الدولة فيلسوفاً عظيماً وصدقت رسمياً على هذا التنصيب ، مفلطح الرأس : تفها غير ممتع ، مقرفا ، مثيرا للاشمئزاز ، دجالا مشعوذا ، جاهلا أميا ، بلغ قمة الوقاحة حين صاغ لغواً يحوى أشد درجات الخبل والغموض • ولقد أثار هذا اللغو ضجة كبرى ، فأطلق عليه أتباعه من المرتزقة صفة الحكمة الخالدة ، وسرعان ما تقبلها المغفلون والحمقى كما هى ، ولقد تجمع هؤلاء جميعاً فشكلوا : جوقة اعجاب لم يسمع بمثلها من قبل ، ولقد مكن أصحاب السلطان لهيجل من التأثير في ميدان فسيح جداً جعله يفسد ، من الناحية العقلية ، جيلا بأسره •• »[8] •

هذا نص من شوبنهور يقتبسه « كارل بوبر » ليقدم لنا من خلاله هيجل كما يصفه رجل « نزيه » « مستقيم » « أمين » لا يشك في أنه حكم كفؤ •• وعلينا أن نلاحظ أن « بوبر » قد رفض من قبل أن يكون

---

(٦) Ibid. p. 30.

(٧) Ibid. .

(٨) Ibid. p. 30 - 31 .

التاريخ حكماً : « اننى لا أظن أن التاريخ هو الحكم . فالقول بذلك جزء من الهيجلية نفسها .. »[٩] فمن ذا الذى يصلح حكماً يا ترى ؟ شوبنور أفضل أهل زمانه حكمة وفضلا وعدلا .. لذا يقتبس منه « بوبر » نصاً آخر يصف فيه لعبة السياسة الهيجلية ـ فاليك ما يقوله فيلسوف التشاؤم :

« الفلسفة التى رد لها كانط سمعتها الطيبة سرعان ما أصبحت أداة لتحقيق المصالح : مصالح الدولة من أعلى ، ومصالح الأفراد من اسفل ، ولم تكن القوى الدافعة لهذه الحركة قوى مثالية ، بل كانت عكس ما يقال عنها تماماً ، أعنى أن أغراضها كانت واقعية جداً : أغراضاً شخصية ، ورسمية ، وكنسية ، وسياسية .. باختصار مصالح مادية ، فلقد هزت المصالح الحزبية بعنف أقلام كثير من المحبين المخلص للحكمة .. ولا شك أن الحقيقة كانت آخر ما يخطر لهم على بال ، لقد أسيىء استغلالها من الجانب الآخر كوسيلة للربح .. فمن ذا الذى يمكن أن يؤمن بأن الحقيقة فى استطاعتها ، فى هذا الجو ، أن تشهد ضوء النهار ، ولو حتى كنتيجة ثانوية غير متوقعة ولا مقصودة ؟ . فقد جعلت الحكومة من الفلسفة وسيلة لخدمة مصالح الدولة ، فى حين أن الفلاسفة جعلوا منها تجارة .. »[١٠] فشوبنهور يرى ، كما يقول بوبر ، باختصار شديد أن هيجل : « هو العميل المأجور للحكومة البروسية .. »[١١] .

وعلى هذا النحو تستمر حملة « بوبر » التى يشنها على « رجعية » الفلسفة السياسية عند هيجل ، أما حملة شوبنهور فمصدرها معروف فى تاريخ الفلسفة فهو من الذين صبوا جام غضبهم على هيجل بسبب شهرته التى طبقت الآفاق فحجبتهم عن الظهور . أما رأينا فيه ،

---

(٩) Ibid. p. 29 - 30 .

(١٠) Ibid. p. 31.

(١١) Ibid .

وفى أمانته ودقته وسلامة حكمه .. الخ .. فربما اتهمنا بالتحيز لهيجل لو أننا ذكرناه ، ولهذا فسوف نكتفى بأن نذكر رأى « أمه » فيه ، وهل يمكن أن يكون هناك من هو أكثر دقة فى الحكم من الأم على ولدها ؟ ! يخيل الى أنها أكثر الناس دراية فيه وفهماً لخصاله ، ومعرفة بحسناته وسيئاته . استمع الى ما تقوله أم شوبنهور فى خطاب أرسلته اليه (١٢) :

« انك عبء ثقيل لا يطاق ، والحياة معك عسيرة لا تحتمل . لقد طغى غرورك بنفسك على كل صفاتك الطيبة . وغدوت لا فائدة ترجى منك لعجزك عن منع نفسك من تسقط هفوات الناس وعيوبهم .. »(١٣).

هذا هو « الحكم العدل » فى رأى أمه .. أما قصته مع هيجل الذى كان يعمل معه أستاذاً بجامعة برلين فيلخصها « ول ديورانت W. Durant فى الكلمات الآتية :

« عندما دعى الى جامعة برلين ( يقصد شوبنهور ) ليبسط فلسفته أمام طلابها كمحاضر خاص ، تعمد أن يحدد لالقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقى فيها هيجل محاضراته ، وكان هيجل فى ذلك الحين فى أوج شهرته ، وكان شوبنهور على ثقة تامة من أن الطلاب سيقارنون بينه وبين هيجل فيفضلونه ويقبلون عليه ، ولكنه كان حسن الظن أكثر مما ينبغى فى قدرة الطلاب على تقديره ، ووجد نفسه يلقى محاضراته أمام صفوف من المقاعد الخاوية .. فاستقال من منصبه ، وانتقم لنفسه من هيجل بالتشهير به .. »(١٤) .

---

(١٢) بلغت أمه أوج الشهرة فى عالم القصص والروايات ، وغدت احدى مشاهير كتاب القصة فى ذلك الوقت ، وكانت تشعر بالغيرة من منافسة ولدها لها فى شهرتها ، لأنها لم تسمع بظهور نابغتين فى أسرة واحدة . ولقد عاشت أمه أربعة وعشرين عاما لم يرها فيها مرة واحدة راجع فى ذلك كله ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٧٢ .

(١٣) اقتبسه ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٨٩ .

(١٤) نفس المرجع السابق ص ٣٩٣ .

ونحن نكتفي بهاتين الشهادتين فيما يتعلق بشوبنهور ، أما حملة بوبر « ضد رجعية الفلسفة السياسية عند هيجل » فسوف نعود اليهـا بالتفصـيل عندما نعرض لنظرية هيجـل السياسية في مرحلة النضج لا سيما عندما اصبح أستاذا بجامعة برلين ثم مديراً لهذه الجامعة فيما بعد حتى وفاته عام ١٨٣١ — وسوف نكتفي الان بحكم المفكرين الغربيين أنفسهم على « بوبر » من ناحيـة ، وعلى عرض جانب من الكتـابات السياسية الأولى لهيجل لكي نبين ونحن نتتبع تطوره الروحي ، مدى تهافت آرائه عن فيلسوفنا • أما بالنسبة لآراء المفكرين فيما يقوله بوبر فاننا نستطيع أن نقول أن هناك اجماعاً على أن : « الفكر السياسى عند هيجل هو ذلك الجانب من مذهبه الذى خضع لسوء فهم وسوء تأويل لا حـــد له أكثر من أى جانب آخـر في المذهب »[١٥] • ويقـول ايلتنج K Ilting • « ان هجوم بوبر على هيجل كان يمكن فهمه فى العصر الذى تعرض فيه للخطر الدفاع عن الدولة اللبرالية ضد المذاهب الفاشية والشيوعية ذات السلطة الجامعة Fotalitarian — ومع ذلك فقد أصبح واضحاً بعد جيل واحد فقط أن مشـكلات العالم الثالث لا يمكن حلها بواسطة السياسة اللبرالية • وهكذا تأكد نفاد البصيرة الهيجلية فى قصور المبدأ اللبرالى •• »[١٦] • ويقول ميور G. R. Mure

« هنـاك فيالفكر الأوروبى المعـاصر دلالات تشير الى عـودة الاهتمام بهيجل واحيائه ، فقد بذلت جهود لتوضيح بعض الاتهامات الزائفة التى وجهت اليه • ذلك لأن هيجل كان فى المـاضى ضحية ألوان كثيرة ومختلفة من سوء الفهم ربما فاق فيها ما تعرض له أى فيلسوف

---

(١٥) Frededick G. Weiss : « Recent Work on Hegel » American Philosophical Quarterly , Sdited by Nicholas Rescher. Volume 8, 1971.

(١٦) K. H. Ilting : « The Structure of Hegel's Philosophy of Right ». p. 109 . ( in : Hegel's Political Philosophy, edited by Z.A. Pelczynki, Cambidge University Press, 1971 ).

آخر ، كما كان عرضة لألوان من النقد صيغت بطريقة ملتوية مغرضة على نحو يندى له الجبين »[١٧] . ثم يضيف ميور قائلا : « وأن المرء ليأمل أن تكون هذه الحملات المضللة قد شهدت آخر أنفاسها » « وبلغت حشرجة الموت فى الفصل الذى عقده سير كارل بوبر فى كتابه المسمى : « المجتمع المفتوح وأعداؤه »[١٨] .

ويقول كوفمان W. Kaufmann أن الفصـــل الذى كتبه بوبر عن هيجل يمكن أن نستعير له عنوانا واحداً من كتب نيتشه « هو ذا الرجل Eccehomo » أى أن الفصل يعبر عن نفسية بوبر أكثر مما يعبر عن نقد موضوعى ، واذا كان بوبر يحذرنا من « كارثة عامة » ، فان الكارثة هى فى الواقع « معالجة بوبر لهيجل وما تتضمنه هذه المعالجة من أفكار خاطئة . »[١٩] وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نقول انه على الرغم من أن كراهية « كارل بوبر » لمذهب السلطة الجامعة Totalitarianism هى الدافع الرئيسى والمحرك الأول لكتابه كله فان منهجه ، لسوء الطالع ، يقترب جداً من مناهج « دعاة » السلطة الجامعة ، وهم منتشرون بكثرة فى العالم الحر [٢٠] .

والواقع أن اهتمام هيجل بالشئون السياسية والاقتصادية كان اهتماماً متصلا طوال حياته ولم يكن نزوة عابرة ، أو حادثاً وقع مصادفة ؛ ولهذا فاننا اذا أردنا أن نكون فكرة سليمة عن موقف هيجل السياسى فان علينا أن نتتبع تطوره منذ الكتابات السياسية المبكرة التى بدأ يكتبها

---

(١٧) G. R. Mure : « The Philosophy of Hegel » . p. VIII, Oxford University Press, London, 1965.

(١٨) Ibid.

(١٩) Walter Kaufmann : « From Shakespeare to Existentialism » . p. 97. Anchor Books.

(٢٠) Ibid .

وهو فى العشرينات من عمره • ولقد عرضنا فى مقال سابق لأول عمل سياسى قام به عندما كان يعمل مدرساً خصوصيا فى مدينة برن بسويسرا وشهد الرجعية السياسية العاتية وما تحدثه من فساد فى كل قطاعات المجتمع فاتخذ موقفاً واضحاً تجاهها بنشره لكتاب « كارت » المحامى الذى فر الى باريس ليكتب من هناك « رسائل » يفضح فيها الأوضاع السياسية المتردية فى بلاده •

« ولقد نشر هيجل كتاب كارت فى عيد الفصح عام ١٧٩٨ • ومن المحتمل أن يكون قد بدأ فيه قبل مغادرته « برن » لكن عمليـة اعداده للطبعة وقراءة البروفات كانت فى ربيع ١٧٩٨ ، وفى خلال هـذه الفترة بدا هيجل مأخوذاً بفـكرة تأليف كراريس سياسية لعرض رأيه الخاص ، ففى الأشهر الأولى من هـذا العام كتب مقالا فى تأييد قضية أن « نواب فور تمبرج ينبغى أن يختارهم المواطنون » ••[٢١] وكان هذا المقال بمثابة « ورقة عمل » قدمها هيجل ليعلن فيها رأيه فى المناقشات الدائرة فى ذلك الوقت والتى غمرت مقاطعة فور تمبرج كلها بمناسبة دعوة مجلس الطبقات للانعقاد • وكانت هـذه الورقة عن « الشـئون الداخلية فى مقاطعة فور تمبرج » هى العمل السياسى الثانى الذى كتبه هيجل فى حياته وهى تشكل مع ترجمة كتاب كارت فترة سياسية واحدة يستهدف فيها هيجل هدفاً واحداً هو فضح الرجعية السياسية فى سويسرا أولا ثم فى ألمـانيا ثانياً التى كان ينتظر حدوث ثورة فيها على غرار الثورة الفرنسية ••

ولقد سبق أن عرضنا للعمل السياسى الأول فما هى قصة العمل السياسى الثانى أو ورقة العمل هـذه ؟ •

---

(٢١) H. S. Harris : « Hegel's Development Toward The Sunlight » . p. 418 . Oxford at The Claredon Press. 1972.

## قصة العمل السياسى الثانى :

قبل أن يغادر هيجل مدينـــة « بيرن » قام برحلتين : الأولى فى مايو ١٧٩٥ حيث ذهب الى جنيف Geneva فى رحلة زار فيها مسقط رأس بطله « جان جاك كارت » ( مما يدل على تحسمه لموقفه ) لكنه لم يسجل انطباعه عن هــذه الرحلة . ثم قام فى يوليو ١٧٩٦ بنزهة فى جبال الألب السويسرية سيراً على الأقدام يرافقه ثلاثة سكسونيين Saxons يعملون جميعاً ، مثله ، مدرســين خصوصيين ، ولقد كتب عن هــذه الرحلة يوميات مفصلة[٢٢] .

كان هيجل بذلك يودع الحياة فى « برن » والعمل عند آل شتيجر بعد أن تلقى من صديقه وزميل دراسته « هولدرلين » الذى كان يعمل فى فرانكفورت ــ رسالة يقول فيها أنه عثر له على وظيفة جديدة فى هــذه المدينة حيث سيعمل فى نفس العمل : مدرساً خصوصياً لكن بشروط أفضل من تلك التى كان فيها فى برن ، وراح هولدرلين يعدد له المزايا الجديدة : الراتب ، والسكن ، والطعام ، والفراش ، والنبيذ[٢٣] .

وواضح من المراسلات الأخيرة التى درات بين هيجل وهولدرلين لا سيما الرسالتين الأخيرتين فى اكتوبر ونوفمبر ١٧٩٦ ــ أن هيجل كان يعانى من أزمة ثقة خــلال السنة الأخيرة التى قضاها فى سويسرا . فلقد اهتز ايمانه بنفسه ، وبقدرته على تحقيق « المثل الأعلى » الذى كان يطمح اليه ، ولقد استمرت هــذه الأزمة حتى بعد أن عاد الى أرض الوطن ليعمل فى فرانكفورت[٢٤] . وان كانت شقيقته كريستين هيجل

---

(٢٢) Ibid. p. 159.

(٢٣) W. Kaufmann : « Hegel » .

(٢٤) يرى جورج لوكاتش Georg Lukacs أن هيجل كان يعانى من أزمة داخلية عنيفة أحدثت ثورة فى تفكيره فى مدينة فرانكفورت قارن الفصل الرابع من كتابه هيجل الشاب : The Young Hegel

Christiane Hegel ذكرت بعد ذلك أن شقيقها عندما عاد من سويسرا كان سعيداً بعودته الى حلقة أصدقائه المخلصين[٢٥] •

وعلى كل حال فقد سافر هيجل فى أوائل عام ١٧٩٧ الى فرانكفورت ليتسلم عمله الجديد ، لكنه توقف بضعة أيام فى مدينة « شتوتجارت » مسقط رأسه وعاصمة مقاطعة فور تمبرج ، ليجد المقاطعة فى حالة هياج واضطراب ملحوظين : وكان سبب التوتر السياسى الذى تعيشه البلاد يرجع الى وجود أزمة سياسية لأن « الدوق » الذى ظل يحكم المقاطعة سنوات طويلة حكماً استبدادياً لا يقف بجواره ولا يساعده فى تدبير شئون الحكم ، أو تسيير دفة الأمور فيها سوى جمعية أولجاركية دائمة وهى جمعية برلمانية من ثمانية أعضاء مهمتها مناقشة التشريعات والموضوعات السياسية لكنها لا تجتمع فى فترات منتظمة ، وقع الدوق فى أزمة سياسية مع هذه الجمعية بسبب موقفها المتعاطف مع فرنسا ، فاستدعى الدوق « مجلس طبقات » المقاطعة أو « ديات » Diet المقاطعة كلها ، وهو مجلس لم يكن قد اجتمع كهيئة برلمانية منذ أكثر من ربع قرن ، غير أن هذا المجلس لم يكن أقل صلابة ولا عناداً من الجمعية الدائمة وسرعان ما تم حله ولم يجتمع بعد ذلك حتى عام ١٨١٥[٢٦] • لكن علينا أن نسوق لمحة سريعة عن تاريخ هذه المقاطعة لنفهم هذه الأزمة السياسية فى خلفيتها التاريخية السليمة :

كانت مقاطعة « فور تمبرج » ذات مكانة ملحوظة بين الامارات أو الدويلات الألمانية اذ لم يسقط نظام الحكم الاقطاعى القديم ، كما حدث فى غيرها من المقاطعات،نظام الحكم الاستبدادى المطلق أو السلطة المطلقة التى ينفرد فيها حاكم واحد بكل شئون الحكم •• Absolutism فقد ظل « دوق كارل ايوجين Duke Karl Eugen لأكثر من عشرين سنة

---

(٢٥) H S. Harris . op. cit . p. 258.

(٢٦) Z.A. Pelczynski : An Introductory Essay to Hegel's Political Writings. p. 12. Oxford at The Claredon Press.

يعطينا مثلا للحاكم « المستبد المستنير » كما يروى المؤرخون ، صحيح أنه لم يدع مجلس طبقات المقاطعة للانعقاد بعد عام ١٧٧٠ ( السنة التى ولد فيها هيجل ) لكنه قبل ذلك كان قد واجه اعتراضات جادة وخطيرة من هـذا المجلس الذى ينظمه ويرأسه المشرع والفقية العظيم ج.ج موزر J. J. Moser الذى كان محل اعجاب هيجل الشاب حتى أنه كتب فى يومياته عند وفاته عام ١٧٨٥ يقول « انه كتب من الكتب أكثر مما تسمح الحياة البشرية بقراءته[٢٧] ولقد ظل موزر يعمل مستشاراً قانونياً الى أن استخدم « الدوق » سلطاته القانونية فأمر بوضعه فى السجن أكثر من خمس سنوات ( ١٧٥٩ — ١٧٦٥ ) بتهمة التحريض على التمرد والعصيان ، ومع ذلك كله فقد كانت مقاطعة فور تمبرج تنعم بشيء من الحياة السياسية لم يكن له وجود فى غيرها من المقاطعات فقد كانت الحقوق الدستورية الكاملة لمجلس الطبقات ثابتة ومقررة حتى أن الزعيم والسياسى البريطانى « تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox تلفت حوله فى الأنظمـة السياسية ( بعد موت كارل ايوجين بقليل ) قبل أن يعلن « أن مقاطعة فور تمبرج هى المقاطعة الوحيدة فى أوربا التى تتمتع بدستور برلمانى يمكن أن يقارن بدستور انجلترا »[٢٨] . ولا شك أن المقارنة فيها الكثير من المبالغة فلم يكن هناك دستور مؤسس على سيادة برلمانية حقيقية ، أما مجلس الطبقات فعلى الرغم من حقوقه الدستورية المقررة فانه لا يجتمع بكامل أعضائه الا بدعوة من الدوق ، لكن كانت هناك لجنة دائمة مؤلفة من ثمانية أعضاء هى التى تقف بجوار الدوق كما سبق أن ذكرنا فى حكمه تناقش الضرائب ، وتبحث الميزانية ، وتراقب السياسة الخارجية ، ولها حق الاشراف على التجنيد ، وقادة الجيش .. الخ[٢٩] .

---

(٢٧) Qouted by : H. S. Harris : op . cit. p. 419.

(٢٨) قارن الدراسة التمهيدية السالفة لبلزنسكى ص ٥ حاشية ١ . وقارن أيضاً كتاب هـ . س . هاريس « تطور هيجل » ص ٤١٩ .

(٢٩) H. S. Harris : Hegel's Development. p. 419 - 420.

ولقد حدث بعـــد موت كارل أيوجين عام ١٧٩٣ أن تولى شقيقه لودفيج ايوجين Ludwig Eugen وكان أقل منه دهاء ، فتخلى عن سياسة الحياد الحذرة الحريصة التى كان يسير عليها « كارل » فى الشـــئون الخارجية ولا سيما فيما يتعلق بموقف المقاطعة من الثورة الفرنسية — فاندفع لودفيج الى الانضمام الى أول تحالف ضد الجمهورية الفرنسية ؛ ولمـــا لم يكن لمقاطعة فور تمبرج جيش قوى فقد اكتسحتها القـــوات الفرنسية بقيادة « مورو Moreau » فى ١٧٩٦ وأطاحت « بلودفيج » فخلفه الشقيق الثالث وهو « فردريك ايوجين » — وكان هيجل وشلنج يضعان فيه بعض الأمل أيام دراستهم فى معهد توبنجن الدينى — وقد قام « فردريك » بعقد ســـلام منفصل أو صلح منفرد ، مع حكومة الادارة فى فرنســـا فى ٧ أغسطس عام ١٧٩٦ ، وبناء على هـــذا الصلح انسحبت قوات « مورو » ، التى كانت قد قوبلت عند دخولها الدوقية بالترحيب ، على الأقل فى بعض المناطق ، لكنها عندما انسحبت لم يأسف أحد قط على خروجها الا نواد قليلة « لليعاقبة » ، ومجموعات ضئيلة من المتحمسين الثوريين ، ربما كان من بينهم هيجل ، وهو لدرلين وشلنج ، الذين كانوا غائبين عن الدوقية عندما اكتسحتها قوات الثورة الفرنسية[٣٠] .

ونتيجة لهذا القتال كانت حالة الدوقية من الناحية المـــالية سيئة بل « فى وضع محفوف بالمخاطر » ، فالرسوم والضرائب الاقطاعية المختلفة ، ومصادر الدخل الأخرى للدوقية ، التى لم يكن لمجلس الطبقات سيطرة كاملة عليها ، لم تكن هـــذه المصادر كافية على الاطلاق لسداد نفقات الحرب التى شـــنتها قوات « مورو » — ولقد بذلت اللجنـــة الدائمة « لجنة الثمانية » أقصى ما تستطيع فى معارضة الحرب وفى مقاومة اعداد القوات الحربية للقتال — وشرعت فى مفاوضات السلام وعقد الصلح ، ورفضت الموافقة على زيادة الضرائب القائمة ، أو فرض ضرائب جديدة . وفى مثل هذه الظروف اضطر « الدوق » الى دعوة مجلس

---

(٣٠) Ibid. p. 420.

الطبقات للانعقـــاد ، ولا شك أنه كان يأمل فى أن يجد هذه الهيئـــة البرلمـــانية الموسعة أكثر مرونة ، وأن يحصل على لجنة دائمة جديدة منتخبة تساعده وتكون متعاونة أكثر من اللجنة القديمة . وافتتح مجلس الطبقات فى مارس ۱۷۹۷ ، وكان يتألف من ١٤ مطراناً ، قام الدوق بتعيينهم ، فصلا عن نواب مختارين بواسطة المجالس المحلية للمدن والقرى ، وكان النبلاء ، وقد حرروا أنفسهم من سيطرة الدوق ، أقــل سيطرة على المجلس على نحو ما كانت عليه الحال فى أماكن أخرى ، وعندما انعقــد المجلس كهيئة برلمـــانية أحاطت به الكثير من المشـــاعر والانفعالات وانعقدت عليه الآمال ، وارتبطت به الأفكار والوجدانات والمثل العليا التى أظهرتها ثورة ۱۷۸۹ ، ومن هنـــا فان كل مواطن فى المقاطعة كان يترقب التغيير ، ويعرف أن هناك اصلاحات وشيكة الحدوث ولقد قوبل الافتتاح بترحاب شديد تمثل فى طوفان حقيقى من النشرات ، والكراسات السياسية ، والخطابات المفتوحة الموجهة اليه (٣١) . وربما جاء هذا الطوفان السياسى الذى شهدته المقاطعة نتيجة للمقارنة العفوية التى كان يقوم بها كل مواطن عندما يتذكر أن الثورة الفرنسية بدأت على هذا النحو بالضبط أعنى فى ظروف مماثلة تماماً .. أزمة مالية نتيجة لحروب طاحنة ، ثم محاولة من الملك لعلاج الوضع الاقتصـــادى المتدهور لكنه يفشل ، فيضطر الى استدعاء مجلس طبقات الأمة لعله يحل هذه المشكلة ، ويجتمع المجلس فى ٥ مايو ۱۷۸۹ بفرساى ، ثم ينضم الى نواب طبقة العامة عدد كبير من صغار رجال الدين وقليل من النبلاء ويطالبوا — لا بعلاج الأزمة الاقتصادية فحسب ، وانما باصلاحات سياسية واجتماعية كاسحة ، وتعديلات جذرية فى التكوين السيـــاسى والدستورى ، ثم يتحول المجلس الى « جمعية وطنية » ، فى ١٧ يونيو تتحدى الملك ، ويقسم الأعضاء ألا ينفضوا حتى يضعوا للبلاد دستوراً يحقق العدالة والمساواة ويقضى على المظالم والمفاسد التى يزخر بهـــا

---

(٣١) Ibid . p. 421.

المجتمع الفرنسى •• وعلى هـذا النحو تطورت الأحـداث وأدت الى ثورة حقيقية •

تلك هى الآمال ، والأفكار والمثل العليا التى أحاطت باجتماع مجلس طبقـات « فورتمبرج » وهكـذا امتلأت البـلاد بطوفان من النشرات السياسية والكتيبات التى تعرض مختلف الآراء والأفكار والاقتراحات تماماً كما حدث فى باريس عندما ظهرت النوادى المختلفة والصحف السياسية لمناقشة الآراء المطروحة ••

فى مثل هذه الظروف وصل هيجل الى « المقاطعة » عائداً من بيرن فى طريقه الى فرانكفورت ، فتوقف ليشارك فى هذا النشاط السياسى ويدلو بدلوه فى المناقشات الدائرة فكتب على عجل « ورقة عمل » عبارة عن دراسة صغيرة تحمل عنوان : « حول الشئون الداخلية الحالية فى مقاطعة فورتمبرج لا سيما قصور الدستور المحلى » ولقد أتم كتابة هذه الدراسة بعد وصوله مباشرة الى فرانكفورت ومن هناك أرسلها الى نفر من أصدقائه فى « شتوتجارت » عاصمة المقاطعة ليقوموا بنشرها ليعلم الناس رأيه فيما يدور من حوار ، لكنهم لأسباب ليست واضحة تماماً نصحوه بعدم نشرها وجاء فى رسالة أحد هؤلاء الأصدقاء ( غفلا من اسم صاحبها ) قوله لهيجل [٣٢] « ان نشر مقالك فى هذه الظروف سوف يجلب علينا من الأذى أكثر مما يعود بالنفع » • وواضح أن ذلك يعنى « ثورية » الموقف الذى اتخذه هيجل ، أو أنه على الأقل فى ورقة العمل الأولى هذه لم يكن « رجعياً » يعمل على دعم « الدوق » ونظام حكمه وعلى احياء الأفكار المعادية للثورة الفرنسية على نحو ما يزعم كارل بوبر •• ان احجام الأصدقاء على نشر هذه الدراسة الصغيرة يعنى أنها كانت « عنيفة » فى مطالبتها باقتلاع جذور الفساد السياسى والاجتماعى المتفشى فى المقاطعة ، وسوف نرى فيما بعد أن هيجل يرفض عمليـات

---

(٣٢) Z. A. Pelczynski : op. cit. p. 12 ( N. 3 ) .

الترقيع للنظم الموجودة ويطالب باصلاحات جذرية شاملة ( تماماً على نحو ما طالبت به الجمعية الوطنية فى فرنسا ) • لكن الظروف التى يشير اليها الصديق فى رسالته الى هيجل ليست واضحة تماماً ، فربما كانت ترجع الى قوة حكم « الدوق » وصــلابته فى مقــابل ضعف لويس السادس عشر وتردده مما أتاح الفرصة لأحداث الثورة أن تتداعى •

لكن روزنتسفيج Rosenzweig يعتقد أن رسالة الصديق تشــير الى السياسة المؤلمة لفرنسا والتى خيبت آمال المؤيدين للثورة والمتحمسين لمبادئها ، فقد بدا لهم أن فرنسا فى مؤتمر راشتاد Rashtad عام ١٧٩٧ قد انحرفت بالثورة بل انها شوهت مبادىء ١٧٨٩ التى اعتنقها هيجل وأصدقاؤه والتى حاولوا نشرها وبثها فى مقاطعة فورتمبرج (٣٣) •

لقد عملت فرنسا على توسيع الحدود الفرنسية نتيجة للحروب التى خاضتها القوات الفرنسية بقيادة نابليون وانصاراته المستمرة لا سيما فى ايطاليا • وهكذا تحولت الأمة الثورية الى « تاجرة شعوب » بعد أن تنكرت لمبادئها فأعلن نابليون خلال مفاوضاته مع النمسا : « أن الجمهورية الفرنسية تعتبر البحر الأبيض المتوسط بحرها وتريد أن تسيطر عليه »(٣٤) • ويقول عن مالطة : « هذه الجزيرة الصغيرة لا تقدر بثمن بالنسبة الينا »(٣٥) •

أياً ما كانت الظروف التى تشير اليها رسالة الصديق لقد ظلت « ورقة العمل » الهيجلية بغير نشر وبقيت مخطوطة حتى منتصف القرن التاسع عشر ، ولهذا السبب ضاع معظمها ولم يبق منها سوى شذرات قليلة وملخص عام ذكره : رودلف هايم فى كتابه « هيجل وعصره » •

---

(٣٣) Ibid .

(٣٤) البير سوبول : « تاريخ الثورة الفرنسية » ترجمة جورج كوسى ، ص ٤٩٠ منشورات عويدات ، بيروت لبنان عام ١٩٧٠ .

(٣٥) نفس المرجع السابق فى نفس الصفحة .

ويقول بلزنسكى Z. A. Pelczynski :

« اننا نجـد من المقدمة التى كتبها هيجل لمقاله حول • الشئون الداخلية لمقاطعة فورتمبرج أن هذا المقال قد انغمس تماماً فى العقلانيـة السياسية ، حتى أننا نجد أنه من المستحيل أن نقتبس منه شيئاً ، وانما ينبغى الرجوع الى المقال بأسره »[٣٦] •• ولهذا فقد قمنا بترجمـة الشذرات المتبقية منه ( لأول مرة فى اللغة العربية ) ويجدها القـارىء فى نهاية المقال ، وقد كنا نتمنى أن تبقى ورقة العمل كلها لنعرف منهـا موقف هيجل الكامل من الرجعية السياسية فى ألمـانيا ، ولنفند مزاعم كارل بوبر ، لكنى أعتقد أن الصفحات القلائل التى بقيت لنا كافية للرد عليه ، على الأقل حتى هذه المرحلة المبكرة من حياة هيجل السياسية •

**تحليل موجز لورقة عمل :**

تبدأ هـذه الورقة بمقـدمة ومثيرة يؤكد فيها هيجل أن البنـاء الدستورى لمقاطعة « فورتمبرج » هزيل هش ويحتاج على نحو ملح الى اصلاح شـامل • واذا كانت معظم النشرات ، والكتيبات ، وأوراق العمل التى ظهرت اثر اجتماع مجلس الطبقات كانت توجه الى المجلس نفسه ، فان ورقة العمل الهيجلية تتقدم الى « شعب فورتمبرج » صاحب المشكلة الحقيقى والقادر على حلها •

ويذهب هيجل فى مقدمته الى دعوة المواطنين فى المقاطعة الى الكف عن التذبذب بين الخوف والرجاء والتردد بين الأمل وخيبة الأمل — وكأن لسان حاله يقول كونوا مثل جماهير باريس وبادروا الى اتخـاذ موقف واضح فى مسألة تكوينكم السياسى فقد آن الآوان للتخلى عن موقف اللامبالاة أو الاذعان للوضع القائم أو الاكتفاء بالتأرجح بين الخوف والرجاء مرة ، وبين الأمل والانخداع فى تحقيقه مرة أخرى •

---

(٣٦) Z. A. Pelczynski : op . cit. p . 33.

والحق أن هذه البداية تضع يدنا على خيط سوف يكتمل فى نظـرية هيجل السياسية التى عرضها فيما بعد فى كتابه الشهير « اصول فلسفة الحق » وأعنى به كراهيته للمجتمع السياسى وعدم اتخـاذ مواقف واضحة ــ أو الايمان بمبادىء ثابتة راسخة ــ فهو هناك يفتتح الكتاب بالحديث عن المواقف « المتميعة » التى تكتفى بعملية التأرجح دون اتخاذ موقف واضـح ، لأن العقل على حـد تعبيره لا يقنع بالترجيح أو انصاف الحلول أو المواقف الفاترة وهو يستعير من « رؤيا يوحنا » قوله :

« أنا عارف أعمالك ، لأنك لست بارداً ولا حاراً ، هكذا لأنك فاتر ولست بارداً أو حاراً ، فأنا مزمع أن أتقيأك من فمى ، [٣٧] • وعلى هـذا النحو فان العقل ، كما يقول هيجل • لا يقنع باليأس البارد الذى يسلم بالرأى القائل بأن الأمور فى هذا العالم الأرضى سيئة أو أنها على أحسن الأحوال يمكن احتمـالها فحسب على الرغم من أنه لا يمكن اصلاحها ، وأن هذه هى الفكرة الوحيدة التى تجعلنا نحافظ على العيش فى سلام مع العالم •• [٣٨] •

ان هيجل يرفض هذه الفكرة فى ورقة العمل التى يقدمها الى مواطنيه من سكان فورتمبرج ــ كما رفضها بعد ذلك فى فلسـفة الحق التى كتبها عام ١٨٢١ ــ لأنه يريد مواقف واضحة محددة تعمل على اصلاح الوضع الفاسد المتردى فى مجتمعه ويرفض باحتقار شديد « أولئك الذين لا يفكرون الا فى مصالحهم الشخصية فحسب أو الذين يهتمون بالطبقة التى ينتمون اليها أكثر من اهتمامهم بالمجتمع ككل ، وبالمواطنين كافة ، ولهـذا فاننا نراه يلجأ الى « الرجال أصحاب الرغبات النبيلة

---

(٣٧) رؤيا يوحنا : الاصحاح الثالث : ١٥ ــ ١٦ .

(٣٨) Hegel : The Philosophy of Right. p. 12. English Trans. by T. M. Knox. Oxford at The Claredon Press, 1942.

والحماس الخالص الذين يتخلون عن التفاهات الصغيرة والمنافع الوقتية العابرة ويدعوهم الى أن يتجمعوا قوتهم ويركزوا ارادتهم لتعديل تلك الجوانب السيئة من دستور البلاد والتى تقوم على أســاس الظلم والجور ، وأن يوجهوا نشاطهم الى مثل هذا التغير (٣٩) ..

ويشن هيجل هجوماً عنيفاً على الرضا بالأمر الواقع والاستسلام للقدر أو الاذعان للأوضاع القائمة واليأس من تعديلها ، ويقول ان اجتماع مجلس الطبقات بعد أن توقف عن الانعقاد أكثر من سبع وعشرين سنة يقوم هو نفسه شاهد صدق على الحاجة الملحة الى الاصلاح ويعد هذا الاجتماع فرصة للقيام بالتغيرات الشاملة التى يتطلبها علاج القصور الواضح فى دستور المقاطعة ، ولهذا فان هذا الاجتماع أحيا الأمل فى نفوس الناس فى الاصلاح وتحقيق مجتمع أفضل يقوم على العدالة وتتحقق فيه الحرية ، ومن هنا فقد تحرك قلب كل مواطن وانفصل عن الأوضاع السيئة التى يراها أمامه ، وتطلع الى اختراق الحواجز السيئة المعوقة لحركة التطور حتى أنه أصبح يعلق الأمل فى كل حادث يقع فى أى لون من ألوان التغير حتى ولو كان لوناً من ألوان العنف وأعمــال الجريمــة .

ا الآمال اذن منعقدة على اجتماع هذا المجلس وهل هناك من أمل غيره .. ؟ وهل يستطيع شعب فورتمبرج أن يتوقع عوناً من مكان آخر ان له يتوقعه من اجتماع مجلس طبقاته .. ؟ لقد اجتمع مجلس طبقات الأمة فى فرنسا فى ظروف مشابهة وسرعان ما تحول الى جمعية وطنية قلبت الحياة السياسية فى فرنسا ، بل وفى أوروبا كلها ، رأساً على عقب ،

---

(٣٩) النصوص كلها مقتبسة من الشذرة المتبقية من هذا المقال وقد ترجمناها كلها ، كما سبق ان ذكرنا ، كملحق لمقالنا هــذا . وهى على كل حال موجودة فى ترجمة نوكس التى قدم لها بلزنسكى .

Z. A . Pelczynski - Knox : p. 243 - 245.

وكذلك فى ترجمة كارل فردريك

Carl J. Friedrich : The Philosophy of Hegel p. 523.

افلا يجوز أن تنعقد الآمال على اصلاح التركيبة السياسية الفاسدة فى فورتمبرج على اجتماع مجلس طبقاتها .. ؟ — ان تأجيل الاصلاح لا يفعل شيئاً سوى تأصيل شوق الناس اليه : وكلما حدث تأجيل أكل الشوق قلوب الناس على نحو أكثر عمقاً ، ان أولئك الأشخاص المحافظين القانعين الراضيين بالوضع الراهن سوف يرفضون الاصلاح وقد لا يعيرون اهتماماً كبيراً لما يحدث بل وقد يصفون تلاحق الأحداث ، والطوفان السياسى العارم فى المقاطعة بأنه « نوبة من نوبات الحمى » لكن هيجل يعتقد أن هذه النوبة لا يمكن أن تنتهى الا بأحد احتمالين : اما بالموت أو بزوال سبب المرض ، ولما كانت الشعوب لا تموت فلابد اذن من الوصول الى علاج المرض واستئصال أسباب الداء ، وهو يدعو المواطنين الى بذل الجهد « للتخلص من هذا المرض » ويعتقد أن الجهود التى تبذل للتخلص منه وتعمل على طرده هو دليل على أن الشعب يتمتع بالصحة والعافية رغم وجود هذا الداء الطارىء . وهذه الدعوة الملحة التى يوجهها هيجل الى مواطنيه من أجل بذل الجهد والعمل على تغيير الواقع ، ونقده العنيف للذين يذعنون ويسلمون بالأمر الواقع — تجعلنا نقول ان هذا دليل واضح على خطأ الفكرة التى يروجها الماركسيون ضد الهيجلية من أنها اكتفت بمحاولة فهم العالم ، والوقوف عند هذا الحد دون تجاوزه الى التغيير أو التعديل فى حين أن ماركس ، فى ظنهم ، هو الذى عكس القضية وذهب الى أن المهم هو تغيير العالم . ولهذا ذهبوا الى أن التطوير ( الماركسى ) للهيجلية ( وكذلك ما بينهما من خلاف جذرى ) تلخصه القضية الحادية عشرة الشهيرة من قضايا كارل ماركس عن فوير باخ Thesos on Feuerbach والتى يقول فيها : « ان الفلاسفة لم يحاولوا الا تفسير العالم فحسب ، مع أن المهم على العكس هو تغييره .. »[٤٠] ..

ان هيجل هنا فى ورقة العمل المبكرة التى يقدمها الى شعبه ، وهو فى

---

(٤٠) K. Marx and F. Engels : Selected Works, Volume II. p. 386. Foreign Languages Publishing House, Moscow 1962.

العشرينات من عمره ، يكذب هذا الزعم الخاطيء الذى يدعيه الماركسيون عندما يطلب من المواطنين بذل الجهد لتغيير هذا الواقع الفاسد الذى يعيشون فيه استمع اليه يقول فى روعة اخاذة : « أينبغى أن نسمح للخوف بأن يسيطر فيصبح من القوة بحيث نترك لحظ السعيد يقرر مصيرنا ؟؟ أنجعل الحظ هو الذى يقرر لنا ماذا نطرح وماذا نبقى .. ؟ ؟ الا ينبغى أن يرغب الناس أنفسهم عن هذا النسيج المتهالك ، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو المتهالك فيه .. ؟؟ » . ألسنا هنا أمام داعية الى الثورة وتغيير الأوضاع الفاسدة بتدخل الناس الارادى وعدم ترك مصيرهم الى الحظ يسيره وفق ما يشاء .. ؟ ؟ الواقع « أن هيجل كان شغوفاً للاصلاح كما كان يركز على أهمية الدور الذى تلعبه الأفكار السياسية الجديدة .. فضلا عن أنه كان يعتقد أن الفلسفة سوف تبرهن على حقوق الانسان وعلى أن النظام السياسى القائم لن يصمد أمام الأفكار الجديدة التى تنقض عليه . ولهـــذا نراه يقول فى حسم قاطـــع :

أنا أنتظر ثورة ألمـــانيا . [٤١] ..

فنحن اذن ، أمام مفكر ثورى يبحث عن السبب الأصيل للأمراض الاجتماعية والسياسية ويحاول تشخيصها وتحديدها لكى يجتثها من جذورها ، لأن هذه الأمراض هى التى تنخر فى البناء الاجتماعى كله وتعمل على تقويضه . ويقول هاريس L. S. Harris « اننا اذا ما ترجمنا هذه الأمراض الى مصطلحات الفكر النظرى استطعنا أن نقول انهـــا تشكل مشكلة اصلاح تلك الجوانب من الدستور التى تعد ملائمة لعادات البشر أو متطلبات الناس وحاجاتهم وقوانينهم .. » [٤٢] .

---

(٤١) Qouted by : Raymond Plant in his « Hegel » . p. 52. Unwin University books.

(٤٢) H. S. Harris : Hegel's Development. p. 428.

وها هنا يشن هيجـل حملة عنيفـة على أولئك الذين يحـاولون « ترقيع » النظام المتداعي ، أولئك المخدوعين الذين يأملون في قدرة المؤسسات والدساتير والقوانين على البقاء رغم أنها لم تعـد تناسب حياه الناس او عاداتهم .. الخ فيحاولون بعث الشباب في هـذه المؤسسات العتيقه او تبييض الضريح بكلمات معسولة — وهو يصف هذه المحاولات بأنها أعمال « خرقاء » و « متبجحة » ، ويصف أصحابهـا بالسذاجه والجهل لانهم بذلك يمهدون الطريق امام انفجار مروع يكتسح كل شيء ويؤذى هؤلاء الناس انفسهم ، لان الاصلاح في هذه الحالة سوف يقترن بالدعوة الى الانتقام : « وهكذا تصب الجماهير جام غضبها على التضليل والمضللين .. » ونحن هنا نجد ، في هذه الدراسة المبكرة ، بدايه فكره سوف تكتمل في فلسفته السياسية الناضجة التي سيعرضها في فلسفة الحق ، وهذه الفكرة هي فشل جميع المحاولات التي تحاول انقاذ الأبنيه الاجتماعية المتداعية ، حتى أن الفلسفة نفسها لا تستطيع أن تبعث الحياة في هذه الابنية ، بل على العكس انها عندما تعكف على دراستها فان ذلك يعني انها انتهت يقول :

« حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى ، فان ذلك يكون ايذاناً بأن صورة من صور الحياة قـد شاخت ( أو أن شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً ) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى لا يكن أن يجدد شباب الحياة ولكنه يفهمها فحسب »(٤٣) ..

وهكذا فاننا نجد هيجل يذهب الى ما يأتى :

١ — الأوضاع السياسية المتداعيـة لا يصلح فيها « اختلاق الثقة » أو العمل على بعثها ، أو تجديد شبابها لكنها لابد أن تنهار ليحل محلها البناء الجديد على أسس سليمة .

(٤٣) Hegel : The Philosophy of Right. p. 13 English Trans. by T. M. Knox.

٢ ــ لابد أن تكون لدينا الشجاعة الكافية فى تقويض هذا البناء المتهالك لكى نقيم مكانه شيئاً مأموناً •

٣ ــ ينبغى ألا يقف المواطن موقف المتفرج وانما عليه أن يشارك فى هدم هذا البناء « فليس عملا غير شريف فحسب ، بل ومناف أيضا لكل احساس ، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً سوى بأن يقف منتظراً بثقة عمياء انهيار البناء العتيق الذى ينهـار وتتقوض أسسه فى كل مكان • ان هذا الشخص عرضة لأن تسحقه دعائم البناء وهى تنهار •• » •

لكننا قد نتسائل : وكيف نعرف أن هذا البناء الاجتماعى قد أصبح متداعياً ولابد من انهيـاره ؟؟ يجيب هيجل عندما تغيب عنـه الروح فلا يصبح مناسباً لتلبية حاجات الناس ، أو قوانينهم ، أو مواقفهم واتجاهتهم الخ •• عندئذ يكون بناء هشاً لابد من تقويضـه والقيام باصلاح شامل • ويقول : « ان الاصلاحات اذا لم تقدم فى الوقت المناسب » فانها تعمل على تجميع غضب الناس واشتداد سخطهم بحيث يتحل ذلك كله الى « انفجار مروع » ؟ وفضلا عن ذلك فان هيجل يضع معياراً نقيس به مدى فساد النظام ويساعدنا على اتخاذ القرار بهدمه يقول : « ان العدالة هى المعيار الوحيد للحكم فى هذا الموضوع » • واذا طبقنا هذا المقياس على نظام الحكم فى مقاطعة فورتمبرج وجدنا أن البناء متهالك ، وأن جذور المرض تكمن فى « اللامساواة » وضعف النظام النيابى الذى يتم على أساسه اختيار « مجلس الطبقات ، أو اللجنة الدائمة » ومن هنا فمن خلال اصلاح جهاز التمثيل النيابى سوف يتم علاج هذا المرض •

ويقول هايم Haym[(٤٤)] ، ان هيجل أدان موقف « الدوق » الذى دعا مجلس الطبقات الى الانعقاد كمجلس نيابى Diet لأول مرة بعـد

(٤٤) Z. A. Pelczynski : op . cit. p. 13.

فترة طويلة استمرت جيلا كاملا وعندما دعاه فانه فعل ذلك بهدف واحد هو أن يستخدم المجلس فى تحقيق أغراضه الخاصة • كما أدان هيجل فى الوقت نفسه بيروقراطيه الموظفين الرسميين فى الدولة وعلى رأسهم اللجنة الدائمة « للديات » Diet ومن هنا كان الصراع بين الدوق واللجنة الدائمة صراعاً بين قوى أوليجاركية متناحرة بعيدة عن الشعب • أما مجلس الطبقات فكان على كل حال ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعب على الرغم من أنه فى نفس الوقت لم يكن منتخباً بالتصويت الشعبى (٤٥) •• وقد يبدو من ذلك أن هيجل يدعو الى انتخابات شعبية مباشرة يتم عن طريقها اختيار المجلس • لكن ذلك غير صحيح ، فهو يرى أنه من الخطورة أن نمنح فجأة حق التصويت لشعب عاش طويلا تحت حكم استبدادى ، فأصبح فاتر الشعور غير مبال ، ليناً مطواعاً • وتلك نقطة بالغة الأهمية فيما يقول ريمون بلانت R. Plant ذلك لأن هيجل بدأ بالصعوبات التى تتضمنها الديمقراطية المباشرة فى العالم الحديث ربما نتيجـــة لتطور الأحداث فى فرنسا ، فمن الواضح أن هيجل فى ذلك الوقت قد بدأ يتحرر من وهم الثورة الفرنسية رغم أنه لم يتخل قط عن اعجابه بها • وربما كانت التجربة الفرنسية فى عهد الارهاب هى التى أبعدته عن تدعيم المشاركة المباشرة فى الديمقراطية وبالتالى الى البحث عن صيغة بديلة أو وسيلة مناسبة أكثر من ذلك للتمثيل السياسى فى العالم الحديث (٤٦) ، وهو يعترف فى هذا المقال أنه لم يعثر بعد على طريقة لتحقيق مطلب التمثيل النيابى الذى كان وثيق الصلة فى ذهنه بالمثل الأعلى للمجتمع السياسى المنسجم الذى يعيش فيه الانسان •

والواقع أن هيجل يعتقد أننا اذا ما أعطينا الجماهير غير المستنيرة التى ظلت فى المـــاضى بغير وعى سياسى ولا تعرف سوى الخضوع ، والتى اعتادت الطاعة العميـــاء ـــ اذا ما أعطيناها فجأة حق اختيـــار

---

(٤٥) Ibid

(٤٦) R. Plant : « Hegel ». p. 53.

المرشحين ، والمدافعين عنها ، فاننا بذلك نحطم البناء السياسى تحطيماً كاملا • وهو فى سبيل تأييد وجهة نظره هذه يعمد الى اقتباس مقتطفات من خطب السياسى الانجليزى تشارلز جيمس فوكس Charles James Fox ( ١٧٤٩ ــ ١٨٠٦ ) •• فما الذى كان يريده هيجل فى ذلك الوقت اذن ؟؟

يبدو أنه كان يريد نظام تمثيل نيابى يقوم على أساس الانتخاب غير لمباشر ، يقوم فيه المواطنون بانتخاب مجالس المدن الصغيرة ، ثم تقوم هذه المجالس باختيار ممثلين عنها ، ويتكون من هؤلاء النواب مجلس المنطقة ليمثل مصالحها وينصح ويرشد ويقود الجهاز الادارى فيها ، ثم يتألف مجلس على مستوى المقاطعة كلها ، أو الدولة ككل ، يعمل على الحد من سلطة الدوق • لكنه لم يكن يعتقد أن هذا النظام النيابى يستطيع أن يؤدى عمله ، وأن يقوم بدوره السياسى خير قيام لو أنه سار على طريقة الانتخاب المباشر ، لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعــد ، ولهذا السبب فان البرجوازية المستنيرة يمكن أن تقوم برعاية حقــوق الشعب الى أن يصل الى درجة من التربية والتعليم يصل فيها الى الوعى السياسى المنشود •

ولكن علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعنى أن هيجل يوافق على الطريقة التى يتم بها اختيار مجلس الطبقات » أو الديات Diet الذى استدعاه الدوق الى الانعقاد • ان الطريقة التى يتم بها اختيار الديات Diet لا تقل ، فى رأيه ، سوءاً عن بقية التكوين السياسى • وهو لا يعارض من حيث المبدأ نظام الانتخاب غير المباشر من خلال مجالس المدن ، لكنه يرى أنه لابد من اختيار مجالس المدن عن طريق الانتخاب الشعبى ولا يترك لاختيار الحكومة ، وهو مع ذلك يدرك صعوبة ، بل وخطر اعطاء حــق التصويت « لحشد غير مستنير اعتاد الطاعة العمياء نحو الدوق ، واعتمد على انطباعات اللحظة الراهنة » ••[47] • ويرى بعض الباحثين أن اعتراف

(٤٧) H. S. Harris : op. cit. 430 - 431.

هيجل بأنه لا يعرف على وجه الدقة الوسيلة التي يمكن عن طريقها صيانة النظام الانتخابي الجيد في مقاطعة « فورتمبرج » — كان عاملا من العوامل التي جعلته يحجم عن نشر هذه الدراسة في حينها .. [٤٨] .

وأخيراً فان هيجل في نهاية الأجزاء التي بقيت لنا من ورقة العمل يدعو كل فرد ، وكل طبقة في المجتمع الى أن تبدأ بتقييم موقفها وتقدير ما لها وما عليها بارادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين . وقبل أن تحاول أن تبحث عن علة للمرض السياسي خارجها عليها أن تبحث في نفسها أولا فاذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة فعليها أن تتنازل عنها ، وأن تضحي بها ، وتجاهد في دفع الظلم الذي تمارسه على الآخرين ، وعليها أن تعمل على تعديل كفة الميزان مع الآخرين . كما أن على المستضعفين في الأرض والمظلومين أن يطالبوا بحقوقهم وأن يعملوا على رفع المظالم التي يعانون منها . ويرى بعض الباحثين أن هيجل في هذه الفكرة — كان متأثراً بالمبدأ اليوناني التقليدي الذي يقول « اعط كل ذي حق حقه » ، كما كان متأثراً أيضاً بفكرة العدالة عند أفلاطون وقوله أن « على المرء أن يتذكر عمله ولا يتطفل على الآخرين »[٤٩] .

وربما أمكن لنا أن نلاحظ أن « الشخص » الوحيد الذي كان في ذهن هيجل وهو يدعو المواطنين الى التنازل والتضحية وترك الامتيازات التي يتمتعون بها — هذا الشخص هو « الدوق » نفسه وكأنه يعينه عندما يطالب الناس بالعمل على التغيير بشجاعة وألا ينساقوا وراء الخوف من التغيير مع تسليمهم بانه ضروري كالمبذر الذي يريد التقليل من نفقاته حتى لا يصل الى الافلاس لكنه يريد أن يحتفظ في نفس الوقت

(٤٨) هذا ما يجده هايم R. Haym حيث يقول : « أن هذه الدراسة بدأت بمقدمات مثيرة ولكنها ما لبثت أن انتهت بنتائج ناقصة وغير مرضية ولعل هذا هو السبب في أنها ظلت بغير نشر » — اقتبسه بلزنسكى في دراسته السابقة حاشية ص ١٣ .

(٤٩) H. S. Harris : op. cit p. 428.

بكل مطالبه ومصروفاته كاملة ! ان هيجل يتوجه الى « الدوق » بالحديث وهو يقول :

« لتدع كل فرد ، وكل طبقة ، تبدأ طواعية ، وبغير اكراه ، فى أنــه تزن موقفها وحقوقها قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين ، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هى نفسها فاذا ما وجدت نفسها تملك حقوقاً جائرة فلتجاهد فى تعديل كفة الميزان مع الآخرين — » •

وكأن لســان حاله يقول للدوق ابدأ بالتغيير وتنــازل طواعيــة عن الامتيازات التى تتمتع بها ، ولا تكن مكابراً كالحكام الذين سحقتهم شعوبهم ، ولا تكن متردداً مثل « لويس السادس عشر » الذى كان يؤمن بضرورة التغيير ورفع المظالم لكنــه لم يستطع أن يفعل شيئاً ، وظل على موقفه المتراخى المتردد الى أن أرسل برأسه الى المقصلة ! ان الثورة تدق على الأبواب فلا تؤجل الاصلاح و لاترجىء اعادة البناء حتى لا تتحول الثورة الى صراعات تكتسح كل شىء ، ويدمر كل من يقف فى طريقه ؟ ! ان الحكام الذين لا يقيمون العدل ، ولا يعترفون بحقوق شعوبهم فى الحياة الحرة الكريمة والذين يعمدون الى « التسويف » فى الاصلاح على الرغم من أن رائحة الفساد تزكم الأنوف هؤلاء الحكام سوف يكون مصيرهم مروعاً ! وتلك هى الفكرة التى عرضها هيجل من قبل فى تعليقاته وشروحه على ترجمته لكتاب « كارت » التى دفع بها الى المطبعة فى نفس الوقت الذى شرع فيه فى اعداد : « ورقة العمــل » التى يراها مناسبة لأن يبدأ منها اجتماع مجلس الطبقات • ولهذا فان هيجل يطلب من الدوق أن يجعل شعاره المثل العربى المعروف « بيدى لا بيد عمرو » ! وأنه يبدأ هو بالاصلاح والتنازلات ، وذلك أفضل من أن يأتى الاصلاح « عنوة » ! وهو يطالب بقية الطبقات أن تحذو حذو « الدوق » — لا سيما طبقات النبلاء والأشراف ورجال الدين ومن على شاكلتهم من أصحاب الامتيازات الصارخة فيتنازلوا عن امتيازاتهم ويضحوا بمصالحهم الشخصية فى سبيل المجموع ! ويبدو ! أن فكرة

هيجل هنا طوباوية الى حد كبير ، لأنه يتخيل أن أصحاب الامتيازات يمكن أن يتنازلوا عنها بسهولة ! ان ذلك لم يحدث قط طوال التاريخ ! لكن الذى حدث أن الشعوب قامت بانتزاع حقوقها من غاصبيها وسحق الطغاة الذين أذلوها واستعبدوها فترات طويلة ! والدليل على ذلك أن هيجل نفسه سـوف يغير رأيه هذا عندما يقـول بمرارة فى « دستور ألمـانيا » عام ١٨٠٢ « ان الغنغرينة لا تعالج بماء معطر .. »[٥٠] أى أن المفاسد ، والمظالم فى الدولة لا تعالج بأحلام وردية وانما تحتاج الى بتر شأنها شأن العضو من أعضاء الجسد الذى دبت فيه « الغنغرينة » فلا يعالج الا اذا بتر ! ولهذا فسوف يصبح مكيافيللى ، وريشيلو فى نظر هيجل ، الشخصيتين البطوليتين فى السياسة الحديثة [٥١] . فقد دعا كتـاب « الأمير » بأنه : التصور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقيـة مقرونة بأسمى وأنبل غرض »[٥٢]. ولهذا ذهب « جورج سباين الى أن طموح هيجل فى سنة ١٨٠٢ لم يكن اقل من أن يصبح مكيافيللى المـانيا ، فوقتئذ كانت صفات فكرة الاكثر لفتاً للنظر ، تفهماً راسخاً للحقائق التاريخية ونوعاً من الواقعية السياسية الصلبة »[٥٣] .

## خاتمة :

اذا ما أردنا فى نهاية المقال أن نلخص الأفكار الأسـاسية التى تضمنتها « ورقة العمل » الهيجلية لوجدنا على النحو التالى :

---

(٥٠) Hegel's Political Writings. English Trans . by. T. M. Knox. p. 220 .

(٥١) قارن جورج سـباين فى كتابه : « تطور الفكـر السياسى » الكتاب الرابع ص ٨٤٨ ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر القاهرة عام ١٩٧١ .

(٥٢) Hegel's Political Writings . English Trglish Trans. by T. M. Knox. 216.

(٥٣) تطور الفكر السياسى — الجزء الرابع ص ٨٤٩ .

١ ــ دعوة المواطنين الى اتخاذ مواقف واضحة ازاء الاصلاح الاجتماعى والسياسى المنشود ، والى الكف عن السلبية واللامبالاة والخوف والتردد ، باختصار دعوتهم الى محاكاة جماهير باريس عندما دعى مجلس طبقات الأمة الى الانعقاد فكانت الآراء والنظريات السياسية تناقشها جماهير الشعب فى شوارع باريس !

٢ ــ تحذير المواطنين من أن الموقف السلبى الذى يتخذونه ازاء الأوضاع الفاسدة سوف يؤذيهم هم أنفسهم لأن انهيار البناء سوف يلحق الضرر بكل مواطن .

٣ ــ دعوة هيجل الى تدخل المواطنين ، ومطالبتهم الاسهام فى حركة التغير التى تحدث فى المجتمع تدحض اتهام الماركسيين لهيجل بأنه طوباوى « أو أنه اكتفى بمحاولة الفهم » دون الشروع فى التغيير !.

٤ ــ ان الظروف التى يجتمع فيها مجلس طبقات المقاطعة تماثل الى حد كبير الظروف التى اجتمع فيها مجلس طبقات الأمة فى فرنسا الذى تحول الى جمعية ثورية قضت عى الفساد المتفشى فى البلاد ، ومن هنا كانت أمامنا فرصة الآن لكى نقضى على الاستسلام للقدر ، والرضا بالأمر الواقع ، والأذعان للاوضاع القائمة الذى ظل راسخا لفترات طويلة ــ ومعنى ذلك أن هيجل هنا يبشر بمبادىء الثورة الفرنسية فى بلاده ، ولم يكن معاديا لها كما يزعم كارل بوبر .

وهذه الفكرة تعارض أيضا ما يقوله جورج سباين G. Sabine من أن هيجل :

« لم يكن بالتأكيد ثوريا فى أى وقت من الأوقات ، انه اعتقد بحماية فى العدالة الضرورية للأنظمة التى تجسدت فيها الحياة القومية نفسها . ومع ذلك فان كتاباته السياسية كانت نبوءة ودعوة فى آن واحد . ولكنها كانت دعوة الى الادارة الجماعية للامة بدلا من أن تكون دعوة

لأعضائها كى يساعدوا أنفسهم •• »[٥٤] • مع أن « سباين » نفسه هو الذى ذهب — قبل ذلك بصفحة واحدة — الى القول بأن هيجل كتب ورقة العمل هذه : حينما كان قطعاً لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية »[٥٥] لكن ربما كان ما يقصده بقوله ان هيجل « لم يكن ثورياً » هو أن فيلسوفنا لم يدع الى العنف ولم يعترف به ، ولم يكن يعتقد أنه وسيلة من وسائل الاصلاح ، وربما كان هذا هو السبب من وقوفه المتحفظ من الثورة الفرنسية بعد أن كان متحمساً لها ، فقد كره أن تسقط المبادىء الجميلة التى أعلنتها الثورة عام ١٧٨٩ فى عهد الارهاب ويساق الناس جماعات الى المقصلة ! وعلى كل حال فاننا سوف نعود الى هذا المقال بالتفصيل فى مقالنا القادم عن « هيجل •• والثورة الفرنسية » لنناقش تشريحه للثورة ورأيه فيها •

٥ — ان الاصلاح الاجتماعى والسياسى فى رأى هيجل لا يعنى « الترقيع » — وربما كان هذا هو السبب فى معارضته لمشروع الاصلاح النيابى فى انجلترا لأن محاولة احياء الأنظمة الميتة محاولة محكوم عليها بالفشل مقدما • والسبب أن المؤسسات الاجتماعية ، والنظم السياسية والقوانين ، والدساتير •• الخ اذا وصلت الى مرحلة لم تعد تلبى فيها حاجات المواطنين وجب أن تسقط بغير تردد — أى أن الاصلاح ينبغى أن يكون شاملا وجذرياً •

٦ — علامة البناء الاجتماعى المتداعى التى لا تخطىء هى « الظلم » أو عدم « اقامة العدالة » فذلك هو المعيار الوحيد السليم للحكم على الأنظمة السياسية والاجتماعية المختلفة — و « العقل » هو الذى يحدد معنى الظلم ، فالعقل من الناحية النظرية تقابله « العدالة » من الناحية العملية ، ومن هنا فسوف يذهب فى مذهبه النهائى فيما بعد الى

---

(٥٤) نفس المرجع السابق ص ٨٤٥ .

(٥٥) نفس المرجع ص ٨٤٤ .

القول بأن جميع الحقوق البشرية تشتق من العقل وتستند اليه ، فالملكية التى يفتتح بها « كتابه فلسفة الحق » تستمد من طبيعة العقل ذاته يقول : « الشخص لا يوجد بوصفه عقلا الا فى الملكية .. »[٥٦] ومن هنا فان عناصر الملكية نفسها هى ذاتها عناصر عقلية . وقل مثل ذلك فى بقية الحقوق البشرية التى تستمد جذورها من صميم العقل ذاته ، فالعدالة الاجتماعية التى يحددها العقل هى الاساس للحكم على النظم الاجتماعية والسياسية . وهكذا نجد فى كل كتابات هيجل السياسية ما يسميه بلزنسكى « بالعلانية السياسية — التى سيكتمل بناؤها فى مذهبه النهائى على نحو ما يعرضه فى كتابه الشهير أصول فلسفة الحق » .

٧ — ان جهاز التمثيل النيابى ينبغى أن يتعدل فلا تقوم الحكومة بتعيين الأعضاء أو اختيارهم على هواها وانما ينبغى على المواطنين أنفسهم أن يقوموا بعملية الاختيار هذه . علينا هنا أن نسوق كلمة نقد سريعة لرأى هيجل فى فكرة التمثيل النيابى لا سيما معارضته لنظام الانتخاب المباشر لأن الشعب لم يعرف حقوقه بعد « وبالتالى ارجاء ممارسة الشعب للديمقراطية الى أن يصل الى درجة من التربية والتعليم تمكنه من الإرتفاع الى الوعى السياسى المنشود » وباختصار : أن تكون هناك « فترة انتقال » تقوم فيها البرجوازية المستنيرة برعاية حقوق الشعب ! . والحق أن « فترة الانتقال » هذه خرافة لا يمكن قبولها لأن الديمقراطية « ممارسة » ، وتأجيل الممارسة ولو ألف سنة يعنى أن نبدأ من مرحلة الصفر من جديد وربما بدأنا من وضع أسوأ ! ولكى أقرب الفكرة الى ذهن القارىء فلنشبه الممارسة الديمقراطية هنا بتعلم السباحة هل يمكن أن نؤجل النزول الى البحر بحجة أن نزوله بعد سنة أفضل من الآن ؟ ! ان التدريب على السباحة يعنى أن يلقى المرء بنفسه فى الماء مباشرة ولا يمكن له أن يتدرب بغير هذه الطريقة ! وكل « تأجيل » هو

---

(٥٦) Hegel : Philosophy of Right. p. 236.

« تسويف » فى حقيقة الأمر ! ان الشعوب ليست « قاصرة » ولم تكن قاصرة فى أية مرحلة من المراحل على الاطلاق والغريب أن الذين يتهمون الناس « بالقصور » وبحاجاتهم الى فترة انتقال » ، لا يقولون بنفس المنطق عندما يطالبونهم « بدفع الضرائب » أو الالتحاق بالجيش » أو « التطـوع فى الخـدمات » .. الخ أعنى أنهم يعتبرون المواطنين ناضجين جدا فى حالة الواجبات ولا يمكن أن تسمع من يقول لك : ان الواجبات الفلانية تحتاج الى « فترة انتقال » أو ينبغى أن تؤجل بعض الوقت ! ولمـا كانت « الحقوق هى وجه العملة الاخر « للواجبات » فلابد أن تسير معها خطوة خطوة !

صحيح أننا نتفق مع برتراند رسل تماما B. Russell فى قوله : « ان الديمقراطية تكاد أن تكون مستحيلة التطبيق فى شعب جاهل » وأنها ترتبط « بالتعليم وبالثقافة » .. الخ .. لكن العبارة فى هذه الحالة تعنى « الديمقراطية الكاملة » أو الديقراطية السليمة أو التامة — وبمعنى آخر ان تطبيق الديمقراطية بين شعب تغلب عليه الأمية ستكون « عرجاء » أو « فاسدة أو ناقصة » — الخ لكنها ستكون ديمقراطية على كل حال وسيكون وجودها أفضل بكثير من انعدامها فالناس « تمارس » الديمقراطية وتخطىء ، وتحدث انحرافات .. الخ لكن ذلك كله يسـير الى الامام وتصحيح الأخطاء طوال المسيرة ولهذا نادى المفكرون بهـذا المبدأ الرائع :

« ان أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية » ! فالممارسة تصحح نفسها باستمرار وتعدل من أخطائها الى أن تصل الـى الحد الذى نرجوه . اننا هنا أمام تدريب يشبه تـدريب المواطن على قيادة السيارة ، لا يمكن أن يؤجل بحجة أنه يقع فى أخطأ ! اذ لابد أن يقع فى أخطأ لكن مـداومة التدريب تصحح الخطـأ وتقضى على الانحراف — وليس ثمة سبيل آخر . ان الديمقراطية الفاسدة أشـبه ما تكـون بالجسم المريض الذى يحتـاج الى علاج ، لكن انعـدام

« الديمقراطية » ــ أو تأجيلها ــ هو موت لا يصلح فيه طب الأطباء بالغاً ما بلغت مهارتهم !

ان هيجل بفكرته الساذجة هذه يذكرنى بطفل فى أسرتى أحـدث ضجة فى اليوم الأول الذى ذهب فيه الى المدرسة لأنه رفض بعناد واصرار أن يذهب اليها وكانت حجته الرائعة : « أنا لا يمكن أن أذهب الى المدرسة لأننى لا أستطيع أن أقرأ » !! أنه يرفض الذهـاب لأنـه لا يقرأ مع أنه لكى يقرأ لابد أن يذهب اليها تماما ! كمن يرفض أن يمارس الناس الديمقراطية لأنهم غير قادرين عليها !! مع أنهم لكى يكونوا قادرين عليها فلابد لهم من ممارستها ؟ !

لقد قيل فى معرض التاريخ لمسار الديمقراطية ــ المتطورة البطيئة فى انجلترا انها قطعت طريقاً مليئاً بالأشواك والمفاسد والمؤامرات ، والدسائس ٠٠ الخ حتى أن عدداً كبيراً من مقاعد المجلس النيابى كان محجوزاً الى عهد قريب جداً ( سنة ١٩٥٠ تقريباً ) للأغنياء وأصحاب الصكوك ! وأن انجلترا عام ١٩٥٠ تغلبت على آخر المفاسد عندما أصدر ونستون تشرشل مرسوماً بقانون يحدد المبالغ التى تصرف فى الدعاية الانتخابية ويحتم ألا تزيد عن مائة جنيه فى كل دورة انتخابية !

مجمل القول أن هيجل ــ وهو عملاق الفكر السياسى ــ قد أخطـأ فى هذه الفكرة الغريبة التى جعلته يوافق على وجود وصاية على الشعب لبعض الوقت تقوم بهـا الطبقة البرجـوازية !! مع أن الصحيح أنه « لا وصاية على الشعب » ! حتى ولو كان أمياً أو متخلفاً ، لأنه هو فى النهاية صاحب المصلحة ، الحقيقة وأجدر الناس على ادارة شـئونه الخاصة ! وأنى لأعتقد أن موقف هيجل هنا يعود أساساً لنفوره من الموقف الفوضوى الذى وقفته جماهير باريس ابان الثورة الفرنسية وجعلت مدام رولان تطلق صيحتها الخالدة : أيتها الحرية كم من الجرائم ترتكب باسمك ! » عندما سيقت الى المقصلة بعد أن كانت فى مقـدمة

القيادات الثورية ! كما ذهبت قيادات كثيرة بريئة ضحية الفوضى التى عمت باريس ! وسوف نعود الى هذا الموضوع فى المقال القـــادم وعلى كل حال فان هـــذه « الغلطة » الهيجليـــة لها ما يبرر الوقوع فيها ، وما يفسرها وهى لا تطغى على الجوانب الجيدة والهامة التى تضمنتها ورقة العمل التى كتبها هيجل عام ١٧٩٨ •



وفيما يلى ترجمة للشذرات المتبقيــة منها ، وقد ترجمنــاها عن مصدرين هما :

— Hegel's Political Writings, Translted by T. M. Knox, Oxford at the Plarendon Press ( pp. 242 - 5 ).

The Philosophy of Hegel, Translated by Carl Friedrich - The Home Modern Library ( pp. 523 - 526 ).

## حول الشئون الداخلية الحالية فى فورتمبرج لا سيما قصــور الدستور المحلى (١) .

( ١٥٠ ) (٢) — يبدو أن الوقت قد حان تماماً لأن يكف شعب فورتمبرج ** Wurtemberg عن التذبذب بين الخوف والرجاء ، والتردد بين الأمل وخيبة الأمل (٣) ولست بحاجة الى أن أقول انه قد آن الأوان أيضاً لكل شخص لم يكن يهتم الا بمزاياه هو الخاصة الضيقة أو منافع طبقته ، ولم يكن يستشير الا تفاهته وفراغه فحسب عندما كانت الأوضاع تتغير أو عندما كان الماضى محفوظاً باقياً — أقول آن الأوان لكل واحد أن يتنازل عن هذه الرغبات الهزيلة ، ويتخلى عن هذه الاهتمــامات الصغيرة ، ويفرض على نفسه ألا ينظر الا الى الصالح العام فحسب . أما بالنسبة للرجال ذوى الرغبات النبيلة والحماس النقى الخاص ،

---

(١) كان العنوان الأصلى الذى وضعه هيجل هو : « ينبغى أن ينتخب الشعب أعضاء مجالس المدن » ثم عدل كلمة « الشعب » الى « المواطنين » قارن Knox P. 245 وتعليق هاريس فى كتابه عن «تطور هيجل » ص ٤٢٧ حاشية ٣ ..

(٢) الأرقام الموضوعة بين أقواس مربعة تشير الى أقارم الصفحات فى النص الأصلى فى طبعة لاسون Lasson's Edition

(٣) هكذا فى ترجمة هاريس ص ٤٢٨ — اما عند نوكس : « بين الأمل والانخداع بهذا الأمل » ص ٢٤٣ .

فقد يكون قد حان الوقت ، قبل أى شيء آخر ، لأن يركزوا ارادتهم ، التى ظلت حتى الآن ينقصها الموضوع المحدد ، على تلك الجوانب من الدستور التى تبنى على الظلم والجور ، وأن يوجهوا نشاطهم وطاقتهم الى احداث التغيير الضرورى فى هذه الجوانب •

ان الرضا الهادىء بالحاضر ( والاذعان لما هو قائم ) واليأس ، والاستسلام بصبر لقدر طاغ قد تحول ( الآن ) الى أمل ، ورجاء ، وتصميم على شيء مختلف [٤] • وأصبح تخيل أزمنة أفضل • وأكثر عدلا ، حيا فى نفوس الناس ، كما أن الرغبة واللهفة على ظروف أكثر صفاء ، وأكثر حرية قد حرك كل قلب وأبعده عن الواقع الفعلى ( للأمور الحاضرة ) • ان الالحاح فى اختراق هذه الحواجز السيئة « ١٥١ » [٥] كان يعلق الأمل فى كل حادثة تقع ، وفى أى بصيص ( من التغيير ) وحتى فى أعمال العنف • ومن أين يكن لشعب فورتمبرج أن يتوقع عونا أكثر عدلا ان لم يتوقعه من اجتماع مجلس الطبقات •.؟ ان انقضاء الوقت ، وتأجيل تحقيق هذه الآمال لا يمكن أن يفعل أكثر من تطهير الشوق ، وافراز العناصر الأصيلة النقية عن العناصر الزائفة ، ومع ذلك فان مرور الوقت سوف يدعم الالحاح نحو ما يشبع الحاجة الأصيلة ( الحاجة العامة ) ، وكلما حدث تأجيل أكل الشوق قلوب الناس على نحو أكثر عمقاً • ان ما يحدث ليس دوراً طارئاً اسمه اذا شئت : نوبة من

---

(٤) واضح أن هيجل يقصد هنا أن الناس فى فورتمبرج قد عقدوا الأمل على اجتماع مجلس الطبقات فى أن يحدث تغييراً جذرياً على نحو ما حدث فى مجلس الطبقات الفرنسى الذى تحول الى جمعية وطنية ناقشت التكون السياسى للبلاد كلها ، وقضت على الرضاء والاستسلام والاذعان للأمر الواقع •

(٥) بمعنى الارتفاع فوقها بغية البحث عن بديل أفضل : وهذا الارتفاع يعنى « السلب » بالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة أى تجاوز الواقع الحاضر مع الاحتفاظ بما يكمن فيه من عناصر طيبة •

نوبات الحمى ، ولكنها نوبة ستنتهى اما بالموت أو بالتخلص من سبب المرض • بيد أن طرد المرض هو نفسه جهد يدل على التمتع بالصحة [٦] •

هناك شعور عام وعميق يسرى بين المواطنين بأن بناء ونسيج الدولة بوضعها الراهن هش ولا يمكن الدفاع عنه [٧] كما أن هنـاك قلقا عاما من احتمال انهياره وأن كل انسان سوف يصاب بالأذى أثنـاء هذا الانهيار ، فاذا سلمنا بهذا الاقتناع الذى يستشعره قلب كل مواطن ( حول الدولة ) فهل ينبغى أن نسمح للخوف — نتيجة لهذا الاعتقاد — أن يصبح من القوة بحيث يترك للحظ السعيد أن يقرر ما الذى يطرح ، وما الذى يبقى ، وما الذى يصمد ، وما الذى ينهار ! ؟ [٨] ألا ينبغى على الناس أنفسهم أن يرغبوا عن هذا النسيج المتهالك المتداعى ، وأن يفحصوا بنظرة هادئة ما هو الجانب المتهالك فيه • ؟ ان العدالة هـى المعيار الوحيد للحكم فى هذا الموضوع [٩] • والشجاعة فى اقامة العدالة هى احدى القوى التى تستطيع على نحو كامل وبشرف وسلام أن تزيل هذا البناء المتداعى وأن تقيم مكانه شيئاً مأموناً •

كم يكونوا مخدوعين هؤلاء الذين قد يأملوا فى قدرة المؤسسات والدساتير والقوانين على البقاء بعد أن لم تعد متلائمة مع عادات البشر

---

(٦) الجسم الذى يستجمع قواه ليطرد العناصر الغريبة سواء أكانت ميكروبات او جراثيم أو أمراض .. الخ هو الجسم السليم المعافى مهما يكن من أمر الأمراض التى تشن هجماتها ضده . وهيجل يقصد بذلك أن الاصلاح سيدل على صلابة الشعب مهما يكن من أمر المفاسد .

(٧) هذا هو التشخيص العام للمرض الذى يعانى منه التكوين السياسى للمقاطعة .

(٨) دعوة قوية للاقدام على التغير الاجتماعى والاصلاح السياسى وعدم ترك الأمور تسيرها الأقدار على هواها .

(٩) سبق أن ذكرنا أن العدالة هنا فى الجانب العملى تقابل العقل من الناحية النظرية •

وحاجاتهم وقوانينهم [١٠] التي غابت عنها الروح ، أو أن الأشكال [١١] التي لم يعد الفهم والشعور يهتمان بما يمكن أن تكون من القوة بحيث تصبح قوة ملزمه للأمة !

عندما يكف الناس عن الايمان بجوانب معينة في دستور ما ، فان جميع المحاولات التي تبذل لاختلاق الثقة ( في هذه الجوانب ) مرة أخرى عن طريق عوامل خرقاء متبجحة « وتبييض » الضريح بكلمات معسولة — لا يمكن الا أن تكسو مخترعيها السذج بالخجل والخزى ، وعندئذ يعبد الطريق لانفجار اكثر رعبا تتخاصر فيه الحاجة الى الاصلاح مع الحاجة الى الانتقام • وتصب الجماهير المقهورة التي انخدعت باستمرار جام غضبها على التضليل والمضللين • انه ليس عملا غير شريف فحسب ، بل ومناف لكل احساس أيضا ، أن يشعر المرء أن الأوضاع متداعية ولا يفعل مع ذلك شيئاً سوى أن يقف منتظراً بثقة عمياء انهيار البناء العتيق الذى ينهار وتتقوض أسسه في كل مكان • ان هذا الشخص عرضه لأن تسحقه دعائم البناء وهي تنهار [١٢] •

وينبغي ألا تقدم الأمة مثالا لهذا الضعف ، أو على الأقل ينبغي ألا يفعل الألمان ذلك • ففي حالة الاقتناع الهادىء بضرورة حدوث تغير ما ، فانه ينبغي عليهم ألا يخشوا فحص كل شىء بالتفصيل • وعلى

---

(١٠) يترجمها هـ . هاريس H. Harris بالاتجاهات أو المواقف أنظر كتابه ص ٤٢٨ .

(١١) يقصد شكلا من أشكال الحياة الاجتماعية .

(١٢) هذه ادانة قوية للسلبية التى يتخذها المواطن ازاء ما يحدث فى وطنه ، ودعوة الى التدخل والمساهمة فى شئون بلاده ، وهى قبل ذلك كله تفنيد واضح لادعاء الماركسيين بأن الهيجلية اكتفت « بفهم » الواقع الموجود دون ان تعمل على تغييره ، أو أنها وقفت متفرجة ازاء المفاسد الاجتماعية المختلفة ! ان هيجل هنا يحذر المواطن من « السلبية » والوقوف موقف المتفرج ويقول له أن البناء سوف ينهدم على راسك اذا ما انهار !

المظلوم أن يطالب بازالة ما يجدونه ظالماً أو جائراً ، وعلى الظالم أن يقبل عن طواعيه التضحية بأسباب الظلم .

هذه القوة التى تمكن المرء من الارتفاع فوق مصالحه الصغيرة ، بحيث يكون عادلا ومنصفاً هى التى نفترضها سلفاً فى البحث التالى ، كما نفترض أيضاً الأمانة فى ارادة هذه القوة ، وليس فقط الادعاء بارادتها ، وغالباً ما يكون هناك تحفظ خفى يقبع خلف الأمانى والحماس من أجل الصالح العام — تحفظ مثل :

« الى الحد الذى يتفق فيه ذلك مع مصالحنا الخاصة » (١٣) فمثل هذا الحماس الجارف والاستعداد للموافقة على جميع الاصلاحات سرعان ما يرتاع ثم يزيل عندما يطلب منه أن يوضح هذا الحماس موضع التنفيذ .

لو أنه قدر لتغير ما أن يقع ، اذن فلابد أن يتغير شىء ما ، ولابد من تقرير حقيقة على هذا النحو من الوضوح ، لأن الخوف الذى يعانى ، يتميز عن الشجاعة التى تريد ، من حيث أن الناس منساقين بواسطة الخوف ربما شعروا بضرورة التغيير وقد يسلموا به ، لكن ما أن تتم الخطوة الأولى أو تبدأ الدفعة المبدئية ( فى عملية التغير ) حتى يضعفوا ويريدوا الابقاء على كل شىء يملكونه ، مثلهم فى ذلك مثل المبذر المتلاف الذى كان ينبغى عليه أن يحد من نفقاته ومصروفاته لكنه وجد ان كل بند من احتياجاته السابقة التى كان عليه أن يختزلها ضرورى ولازم ؛ وهكذا رفض أن يتخلى عن أى شىء الى أن يحرم ، فى النهاية ، من الضرورى وغير الضرورى على حد سواء (١٤) .

---

(١٣) اى ان كل فرد يوافق على الاصلاح والتغيير بشرط ان يكون بعيداً عنه !

(١٤) ادراك عميق « للمعادلة الصعبة » التى سوف يذكرها بالتفصيل فيما بعد الفلسوف الأمريكى المعاصر « جون ديوى » حين ذهب الى أن الحياة الاجتماعية تحتاج الى التطوير والتغيير ولابد لها من التغيير والناس يدركون =

وفي سبيل ازالة هذا النفاق : فلندع كل فرد ، وكل طبقة ، تبدأ طواعية ، وبغير اكراه ، في أن تزن موقفها وحقوقها قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين ، وقبل أن تحاول أن تجد علة المرض خارجها هي نفسها . فاذا ما وجدت نفسها تملك [١٥] حقوقاً جائرة ، فلتجاهد في تعديل كفة الميزان مع الآخرين . ويمكن لأي شخص اذا شاء أن ينظر الى هـذا المطلب على أنه يبدأ في البيت كمطلب مضلل وغير مجد ، وقد يهمل بناء على ذلك الآمال التي من هذا القبيل بوصفها امالا خاطئة .. [١٥] .

* * *

= ذلك جيدا لكنهم مع ذلك يريدون الاستقرار لأن الحياة لا تستقيم بغـير استقرار ولا تدوم بغير ثبات مع أن الثبات هو الموت ! فكيف نوفق بين التغيير والاستقرار ؟ قارن كتابه « الديمقراطية والتربية » .

(١٥) يعلق كارل فردريك ص ٥٢٥ بقوله : الى هنا تنتهي هـذه الشذرة ، ونحن نعرف أنه أعقبها نقد قوي لنظام التمثيل النيابي القديم الذي كان معمولا به في المقاطعة « وقد لخصه تلخيصا جيداً رودلف هايم في كتابه « هيجل وعصره Hegel and Seine Zeit عام ١٨٥٧ ص ٤٨٣ — ٤٨٥ » ويستطرد كارل فردريك قائلا : أن هذا النقد العنيف كان السبب في أن أصدقاء هيجل رجوه ألا يقدم على نشره . كما سبق — أن ذكرنا — لكن هذا النقد هو على كل حال النغمة السائدة في مقاله الطويل الذي سيكتبه بعـد ذلك بعنوان « دستور ألمـانيا » وفضلا عن ذلك فان هيجل كتب عندما كان أستاذاً في جامعة هايدلبرج Heidelberg تحليلا نقديا طويلا (الديات Diet ) فورتمبرج ( وهو نفس هـذا المجلس النيابـي عندما انعقـد فيها بـين ١٨١٥ — ١٨١٦ بقصـد القيام بالاصلاحات الدسـتورية المنشـودة . ) وانا لنأمل في مقالات قادمة أن نعرض لدراسة هيجل الطويلة التي كتبها بعنوان « دستور ألمـانيا » ، وكذلك تحليله لاجتماعات مجلس الطبقات مرة أخرى عام ١٨١٥ حتى تكتمل لدينا الكتابات السياسية المبكرة لهيجل قبل أن نعرض بالتفصيل لنظريته السياسية النهائية التي عرضـها في كتـابه « أصول فلسفة الحق » .

## الحرب ومحكمة التاريخ

### ١ ــ قصة الحرب والسلام :

شغلت مشكلة الحرب والسلام أذهان المفكرين والمصلحين والفلاسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا الراهن ! وانقسموا حيالها فريقين : فريق رأى حتمية الحرب ، بل ومنهم من تطرف ودعا اليها ! ــ فى حين ذهب فريق آخر الى الايمان بحتمية السلام واعتبر الحرب وبالاً على الناس لابد من العمل على ازالتها ليحل السلام والمحبة بين البشر • وأحياناً ما توصف المجموعة الأولى بأنها واقعية Realist فى حين توصف المجموعة الثانية بأنها : مثالية Idealist [١] • وظلت آراء الفريقين المتعارضين قائمة فى جميع العصور ، ملازمة لشتى المجتمعات ويدور النقاش الحاد بينهما عنيفاً أحياناً الى حد تبادل الاتهامات !

والحق أن « أمل السلام » كان يراود الانسان منذ أقدم العصور وكان الشوق الى تحقيقه عاماً وعارماً بين البشر ، لكن لا شك أن الفشل فى تحقيقه كان عاماً أيضاً ومنذ أقدم العصور كذلك !

وقصة سعى الانسان نحو السلام قصة طويلة وقديمة اذ يذكر المؤرخون أن البشرية حاولت اقامة سلام دائم بين الدول منذ فجــر التاريخ ، فقد جاء فى أقدم معاهدة تحالف أبرمها فرعون مصر رمسيس

---

(١) هــذا الوصف ليس دقيقاً لأننا قد نجد من الفلاسفة المثاليين ( بالمعنى الأنطولوجى لهذا اللفظ ) من قبل الحرب واعتبرها حالة « عادية » للوجود البشرى ، وذلك مثل أفلاطون وهيجل . ومن هنا فقد ظهر وصف آخر فقيل عن المجموعة الأولى أنها « محافظة » • وعن الثانية أنها « ابطالية » Abolitionist اى تؤمن بمبدأ ابطال الحرب • انظر مثلا :
Encyclopaedia of Philosophy. Volume 6 p. 63.

الثانى مع حتيثار ملك الحثيين ، ويرجع تاريخها الى القرن الثالث عشر قبل الميلاد ـ أن المبدأ الأول الذى يتفق عليه الطرفان هو « اقامة سلام دائم بين الدولتين » ـ غير أن هذا المبدأ لم يمنع الحروب المتصلة التى كانت تشتعل بين الحين والحين فتغمر المنطقة بأسرها ـ من الاستمرار بعد توقيع المعاهدة !

ولقد شهدت مدن اليونان حروباً مستمرة رغم الاتفاقيات والمعاهدات بين هده المدن ، حتى أن الاغريق آمنوا بأن الحرب حالة « طبيعية » فقبلوها بوصفها جانباً هاماً من نظام الطبيعة سواء أكانت الحرب بين المدن اليونانية بعضها وبعض ، أو بين المدن اليونانية ، والأمم الأخرى التى كان اليونانيون يسمونها « بالبرابرة » ! ولقد انعكس هذا الوضع على الدين فكانت آلهة اليونان من نسل حربى أصلا وقد وصلوا الى السلطة بعد معارك طاحنة دارت بينهم وبين « التيتان » « Titans » ـ وهم لون من الجبابرة أو المردة الذين حكموا العالم قبل آلهة الأولمب . ولقد كان آريز Ares اله الحرب عند الاغريق ( وهو نفسه الاله مارس Mars عند الرومان ) أحد الشخصيات الرئيسية الهامة عندهم ، أما آلهة السلام « ايرن Irens » فقد كانت آلهة ثانوية مساعدة تراقب وتشاهد الآلهة العظام فحسب ، وهذا يعنى أن دور الحرب فى الميثولوجيا اليونانير كان أهم من دور السلام ، وقد بلور « هيراقليطس » سيادة الحرب هذه فى فلسفته عندما ذهب الى أن طبيعة العالم مركبة من أضداد « والحرب أب وملك لكل شىء » وتظهر الأشياء وتختفى عن طريق النزاع » ... الخ [٢] . ورغم سيادة الحرب نظرياً وعملياً عند اليونان فاننا لا نعدم الفلاسفة الذين يدعون الى السلام الدائم فى هذا العصر المبكر من التاريخ . فقد أهاب الفلاسفة الرواقيون منذ

---

(٢) قارن المرجع السابق ، وانظر شذرات هيراقليطس المتبقية التى ترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابة « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » دار احياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٤ .

القرن الثالث قبل الميلاد بالانسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الانسان وأخيه من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا الى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق [٣] . ثم وضع الرومان « قانون الشعوب Jus Gentium » — وهو القانون الذى استهدف تنظيم العلاقات بين روما وغيرها من الأمم والشعوب ، وقد تطور هـذا القانون فيما بعد فصـار أساسـاً لفكرة القانون الطبيعى Jus Naturale وهو مجموعة من المبادىء المثالية للعدل والانصـاف وضعت لتكون بمثابة قانون يصلح تطبيقه على جميع الشعوب والأجناس ، وقد أصبحت هذه القواعد فيما بعد من المصادر الأولى للقانون الدولى الحديث [٤] .

ثم جاءت المسيحية لتدفع بمسيرة السلام خطوات الى الأمام ولتبشر الناس « بالمسرة وعلى الأرض السلام » ، فالجميع يشكلون مجتمعـاً بشرياً واحداً تسوده المحبة لا يفرق بينهم جنس ولا لغة ونادى بولس الرسول فى المسيحيين بأعلى صوته : « سـالموا جميع النـاس » لأن « المحبة هى تكميل الناموس » — والبشر أسرة واحدة فقد « عمدنا جميعـا روحاً واحدة لنؤلف جميعاً جسما واحداً ينتظم اليونانيين والعبيـد والأحرار » كما يقول فى رسالته الى أهالى كورنته [٥] . الا أن مبدأ العالمية الذى وضعته المسيحية ، والدعوة الى السـلام التى جعلتها من أهم أسسها لم تجديا نفعاً أمام تفكك أوروبا وانقسامها الى اقطاعيات ،

---

(٣) الدكتور عثمان أمين فى كتابه « الفلسفة الرواقية » ط ٢ النهضة المصرية — القاهرة عام ١٩٥٩ — وايضاً المقدمة التى صدر بها ترجمته لكتاب كانط « مشروع للسلام الدائم » ص ٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٢ .

(٤) المدخل الى علم السياسة — تأليف دكتور بطرس غالى ودكتور محمود خيرى ص ٢٩٩ وص ٣٠١ من الطبعة الخامسة القاهرة ١٩٧٦ .

(٥) قارن ايضاً قوله : « عيشوا بالسلام ، واله المحبة والسلام سيكون معكم » رسالة بولس الرسول الثانية الى أهل كورنثوس الاصحاح الثالث عشر : ١١ .

وامارات يحارب بعضها بعضاً حتى صارت الأمم المسيحية سلسلة من الحروب المتواصلة فيما بينها ، وان كان ظهور الاسلام وتهديده بانتزاع سيادة العالم من المسيحية ساعد على عودة شيء من الوئام بين الأوروبيين لا سيما بعد وقوع الحروب الصليبية(٦) .

ولقد لخص الاسلام موقف الآراء المتعارضة فى مشكلة الحرب والسلام عندما دعا فى بعض آياته الى الحرب : « قاتلوا المشركين كافة » ( التوبة ـ ٣٦ ) و « قاتلوا أولياء الشيطان » ( النساء ٧٦ ) و « قاتلوهم حتى لا تكون فتنة » .. ( الأنفال ٣٩ ـ التوبة ١٤ ) « أن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً .. » ( الصف ٤ ) لكنه شرط ذلك بحالات معينة « قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » .. ( البقرة ١٩٠ ) ومن هنا فهو يدعو ، فى غير هذه الحالات ، الى السلام « يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة » ( البقرة ٢٠٨ ) « وان جنحوا للسلم فاجنح لها .. » ( الانفال ٦١ ) .

واستمرت جهود المفكرين فى محاولاتهم للسعى نحو اقامة سلام دائم بين البشر ، وكانت هذه المحاولات تبذل فى الشرق والغرب على السواء ، فأبو نصر الفارابى ( ٨٧٠ ـ ٩٥٠ م ) فيلسوف الاسلام الأكبر والمعلم الثانى كان يدعو فى منتصف القرن العاشر فى كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » الى اقامة اتحاد يربط بين مختلف دول العالم فى ظل ما أطلق عليه اسم « المعمورة الفاضلة »(٧) . كما اقترح الشاعر الايطالى الشهير « دانتى اللجيرى » ( ١٢٦٥ ـ ١٣٢١ ) فى القرن الرابع عشر اقامة حكومة عالمية تعترف بها جميع الدول ويخضع لها سكان العالم كله . وفى مطلع القرن السادس عشر شن

---

(٦) المدخل الى علم السياسة ـ ص ٣٠٢ .

(٧) انظر كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى طبعة محمد صبيح بالأزهر ـ وقارن أيضاً الفصل الذى عقده أستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه : « شخصيات ومذاهب فلسفية » لاسيما ص ٥٨ وما بعدها .

الفيلسوف الهولندى والمفكر الانسانى الكبير « ارازموس D. Erasmus ( ١٤٦٩ — ١٥٣٦ ) هجوماً عنيفاً عى الحرب ووصفها بأنها انتحار جماعى ، وكتب عام ١٥١٠ « دفاع من العقل والدين والانسانية ضـد الحرب » — دعا فيه كل انسان الى بذل أقصى ما يستطيع من جهود لوضع حد للحروب ، لأن الحرب فى نظره تعارض الهدف الذى من أجله خلق الانسان ، لأن الانسان فى رأيه لم يخلق من أجل الدمار والهدم والخراب وانما من أجل المحبة والصداقة وخدمة غيره من البشر [٨] .

وفى أواخر القرن السـابع عشر وضـع الأب دى سـان بيير ( ١٦٥٨ — ١٧٤٣ ) Abbé De Saint - Pierre مشروعاً لانشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها : « وحماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الاسلام ! »[٩] . وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر مشروع جديد دعا اليه الفيلسوف الألمـانى كانط I. Kant ( ١٧٢٤ — ١٨٠٤ ) فى كتيب صغير عنوانه « مشروع للسلام الدائم » ظهر عام ١٧٩٥ . ولم تكد تمض على ظهور هذا المشروع بضع سنوات حتى ظهر مشروع آخر للفيلسوف الانجليزى جرمى بنتام J. Bentham ( ١٧٤٨ — ١٨٣٢ ) يتضمن الدعوة نفسها .. وهكذا استمرت جهود المفكرين والمصلحين والفلاسفة فى السعى نحو تحقيق أمل البشرية فى السلام ، لكنها كلها ، للأسف ، باءت بالفشل واشتعلت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وبينما

---

(٨) Encyclopaedia of Philosophy. Volume 6 ; p. 64 ( art. Peace. War. and Philosophy : by F.S. Northedge ). (New York, 1967 ).

(٩) يرى « نورثدج » F.S. Northedge أن الفكر الأوربى فى القرن السابع عشر كان يلح على تطوير الفكرة السابقة فى امكان قيام سلام دائم بين دول أوربا بسبب نمو التجـارة العالمية أولا ، ثم الرغبة ثانياً ، فى توحيد أوربا وتكتيل جهود أبنائها لطرد الترك — انظر مقالة عن « السلام ، والحرب والفلسفة » فى موسوعة الفلسفة السالفة الذكر ص ٦٤ .

كان العالم يصطلى بنارها رددت ألسنة المصلحين الدعوة من جديد فى عبارات تشف عن المردفين من الحرب قائلين : « يجب ألا تتكرر المأساة » وكان لصيحتهم صدى تردد فى أرجاء العالم فظهر على أثره أول منظمة عالمية هى « عصبة الأمم » عام ١٩١٩ — وبذلت العصبة جهدها لتطبيق المبادىء والقواعد التى تضمنتها مشروعات أهل الفكر ودعاة السلام ، غير أنها لم تتمكن من تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها فوقعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ — وكانت أشد عنفاً فنشط المفكرون ودعاة الاصلاح ورجال القانون الى الدعوة مرة أخرى لاقامة منظمة تكون أداة لتحقيق الأمن والسلام فقامت « الأمم المتحدة » عام ١٩٤٥ — وحاولت علاج الثغرات التى وقعت فيها عصبة الأمم — لكنها فشلت فى تحقيق حلم السلام أيضاً اذ لم تنقطع الحروب بين الدول منذ انشائها حتى يومنا الراهن ! » ترى أيكون السلام مستحيلا بحكم طبيعة الانسان النزاعة الى الصراع والقتال ؟ ! أم أن على البشرية ألا تيأس وأن تواصل بذل المزيد من الجهد فى تفاؤل وصبر وجلد دون أن تفقد الأمل فى تحقيق ذلك الحلم السحرى العجيب بالغ ما بلغت وعناء السفر ووعرة الطريق ؟ ! وهل قطعت البشرية من ذلك الطريق الا النزر اليسير : من القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى الآن ؟ !

فى الصفحات القادمة سوف نعرض عليك رأياً فى الحرب وفى جهود البشر نحو السلام لأكبر فلاسفة السياسية فى العصور الحديثة على الاطلاق وهو الفيلسوف الألمانى العظيم : جورج فلهلد فردريك هيجل G.W. Hegel ( ١٧٧٠ — ١٨٣١ ) يذهب فيه الى أن «حلم السلام الدائم» وهم لا يمكن تحقيقه ؛ لكن ذلك لا يعنى تمجيد الحرب أو الدعوة اليها كما فهم المتسرعون وانما هى أشبه ما يكون بقولنا أن الصحة الدائمة التامة والكاملة مستحيلة للجسم اذ لابد أن يهاجمه المرض أحياناً وسلامة الجسم فى صموده أمام المرض المهاجم فذلك لا يعنى قط اننا نمتدح المرض أ ونحبذ وجوده .

## (٢) ــ تأويلات الحرب عند هيجل

الهدف الذى تسعى اليه الفلسفة الهيجلية ، بصفة عامة ، هو تفسير ظواهر العالم الذى نعيش فيه تفسيراً عقلياً بحيث تبدو ضرورة هــذه الظواهر واضحة ، وبحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب ، كل شىء له معناه الذى يستمده من وضعه داخل هــذا الكل الهائل الذى نسميه بالوجود[١٠] • واذا كانت الحرب تمثل احـــدى الظواهر البشرية التى لازمت الانسان منذ فجر التاريخ حتى الآن ــ فان ذلك يستتبع أن تقوم الفلسفة الهيجلية بتفسيرها تفسيراً عقلياً بحيث لا تكون مجــرد شىء « عفوى » أو « طارىء » أو « مصادفة » لا سبب لها بل لابد من ابراز جانب الضرورة فى هــذه الظاهرة ( والضرورة هى خاصية أساسية للعقل ) ما دامت الهيجلية تلتزم بأن تقدم لنا وجهة نظر شاملة عن العالم من حيث أن هــذا العالم ، فى رأيها ، هو التحقق الفعلى والعينى لنشاط الروح • ومن هنا : « فقد كانت شمولية المحاولة النظرية لهيجل التى استهدفت تقديم تفسير تام وكاف لعالم الانسان ــ هى التى دفعته الى البحث عن تفسير لظاهرة الحرب التى اتسم بها تاريخ البشر تفسيراً يجاوز مجرد الادانة الأخلاقية »[١١] • فلا يكفى أن نصرخ بأعلى صوتنا لنلعن الحرب والداعين اليها والمساهمين فيها لأنها تجلب الخراب والدمار أو لأنها شر من صنع الشيطان أو هلاك لجميع الأطراف ••• الخ • فذلك كله لا يعنى شـــيئاً على الاطلاق لا هو يجعلنا « نفهم » ظاهرة الحرب ، ولا هو يعمل على منعها ، انها صرخات متألم يكتفى بأن يلعن المرض دون أن يحاول فهمه أو تفسيره أو الوقوف على كنهه ! فما دامت الحرب ظاهرة

---

(١٠) قارن كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٤ دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ •

(١١) S. Avireri : Hegel's Theory of The Modern State P. 195 Combridge University Press 1972.

عامة وسمة دائمة للنشاط البشرى طوال التاريخ فانها تحتاج من المفكر أن يقدم لها تفسيراً عقلياً يحلل طبيعتها ويشرح وضعها ويبرز ضرورتها ويبين دورها ، لا سيما وأننا نجد من الباحثين من يرفض ادانة الحرب ويذهب الى القول بأنه : « لا يمكن انكار دور الحرب فى تطور الانسان ، لأن مجموعة كبيرة مما تم انجازه طوال التاريخ انما جاء نتيجة للحرب والنزاع أكثر مما جاء عن طريق الانسجام والتعاون بين البشر »(١٢) وغض لا عن ذلك فالحرب ظاهرة بارزة فى الحياة البشرية ومن ثم فان علينا تفسيرها ، ما دام العقل البشرى قادر على فهمها بما لها من مضمون وبناء !

غير أن ما قاله هيجل عن الحرب قد أثار الكثير من التأويلات بين خصومه وأنصاره على السواء ! رغم أنه عرض نظريته فى عبارات قليلة مقتضبة أحياناً وغامضة فى معظم الأحيان ! ولقد بدأ يكتب رأيه فى هذا الموضوع منذ فترة مبكرة من حياته عندما كتب مقالات سياسية متناثرة ابتدأ من عام ١٨٠١ — وقد جمعت بعد وفاته وظهرت فى ترجمة حديثه باسم « الكتابات السياسية »(١٣) • ثم كتب رأيه أيضاً فى عبارة مقتضبة جداً فى كتابه « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ • ولكنه توسع فى عرض الفكرة فى كتابه الرئيسى عن الفلسفة السياسية وأعنى به « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ • وكما انقسم المفكرون الى فريقين فى دراستهم لمشكلة الحرب والسلام بصفة عامة ، فقد انقسم الباحثون فى الفلسفة الهيجلية الى مجموعتين أيضاً : فريق يرى أن هيجل كان داعية للحرب ومعارضاً للسلام وأنه أخذ يمجد فيهـا على نحو جعله المعهد الأول « للنازية وللنزعات القومية المتعصبة » و « مذاهب السـلطة الجامة » وغيرها من النظم الدكتاتورية العسكرية • وفريق آخر يرى أن هيجل كان محافظاً عاش فى بيئة أوربية قلقة اشتعلت فيهـا الثورة الفرنسـية بحروبها ، ثم جاء

---

(١٢) Ibid.

(١٣) Hegel's Political Writings. Eng . Trans . by T.M. Knox. Oxford. at the Clarendon Press, London 1964.

نابليون واكتسحت جيوشه القارة من أقصاها الى أقصاها ، ودمر الكثير من الدول والمدن والمؤسسات بل أعادة توزيع المناطق السياسية وعدل فى خريطـة الدول كما يشـاء ! وقبل ذلك كله عانت أوربا من حرب الثلاثين عاماً التى كانت ألمـانيا مسرحها الرئيسى ... الخ . واذا كان الفيلسوف هو كما يقول هيجل نفسه : « ابن عصره وربيب زمانه »(١٤) . فقد عكس فيلسوفنا واقع عصره واعترف بالحرب كحقيقة من الحقائق البشرية التى تلعب دوراً حاسماً فى حياة الدول السياسية والاجتماعية .

أما الفريق الأول الذى يجعل هيجل داعية للحروب وممجداً للقتال وبالتالى مسئولا عن النزعة العسكرية العنصرية عند الألمـان ـ فيقف على قمته عالم المنطق الشهير كارل بوبر K. Popper الذى كتب كتاباً هاماً هو « المجتمع المفتوح وأعداؤه » وهو يضع فى ذهنه أساساً تفنيد الفلسفة السياسية عند هيجل « الفاشستى الأول » على حد تعبيره(١٥) ، ذلك لأن النازية قد استمدت من هيجل مبررات قيامها ، « فكل أمة فى رأى هيجل : ترغب فى الظهور الى الوجود عليها أن تؤكد فرديتها وروحها بالظهور على مسرح التاريخ ، أعنى بأن تقاتل الأمم الأخرى »(١٦) . ويستطرد بوبر قائلا « أن الهدف من القتال هو فى رأى هيجل السيطرة وسيادة العالم »(١٧) . « ومن ذلك نستطيع أن نقول ان هيجل ، مثل هيراقليطس ، كان يعتقد أن الحرب هى أب وملك كل شىء ، وأن الحرب عدل وحق ، وتاريخ العالم هو محكمة العالم »(١٨) ، فاذا كان هيراقليطس قد ذهب قديماً الى أن الحرب عامة تسرى على كل شىء ، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع ، فان هيجل حديثاً يوسع هذه النظرية ويدعمها ، ويمد

(١٤) Hegel : Philosophy of Right. p. 11. Eng. Trans. by T. M. Knox, Oxford at the Clarendon Press 1942.

(١٥) K. Popper : Thee Open Society & its Enemies. Vol. I. p. 27.

(١٦) Ibid p. 35.

(١٧) Ibid.

(١٨) Ibid.

فكرتها الى عالم الطبيعة عندما يشرح تعارض الأشياء وصراعها « فهناك لون من ألوان الحرب هو بمثابة القوة المحركة لتطور الطبيعة »[19] ، وبالتالى فان هيجل ، فى رأى بوبر ، يعتقد أن القوة هى التى تحرك العالم كله بما فيه الحياة الاجتماعية للانسان ، ومن هنا « كانت القوة هى الحق •• Might is right » وكانت الصحة الأخلاقية للشعوب هى نشاطها الحربى واستعدادها للقتال « والدولة فى علاقتها بالدول الأخرى معفاة من الأخلاق فعلاقتها لا أخلاقية Amoral ( بمعنى أنها لا دخل لها بالأخــلاق ) ومن ثم فان علينـــا أن نتوقـــع أن الحـــرب ليست شراً أخلاقياً •• »[20] ، ويستمر « بوبر » فى حملة بالغة العنف على نظرية هيجل فى السياسة بصفة عامة والحرب بصفة خاصة الى أن ينتهى الى القول بأن « هيجل لم يكن عبقرياً بل ولا مفكراً موهوباً بل هو مفكر لا يمكن هضمه « أسلوبه مخزى » وكتاباته « تخلو من الأصالة والابداع » فلا شىء فى مؤلفاته لم يكتب قبله وبطريقة أفضل •• » الخ[21] • وقريب من هذه الأقوال الغريبة ما جاء فى اهداء كتاب هبهاوس L.T. Hobhouse « النظرية الميتافيزيقية للدولة » :

« لقد شاهدت لتوى ، فى الغارة الجوية على لندن ، النتيجة الملموسة لمذهب باطل شرير توجد أسسه على ما أعتقد ، فى هذا الكتاب الموجود أمامى الروح ( ظاهريات الروح لهيجل •• ) فبهذا العمل بدأت أعمق وأزكى المؤثرات العقلية التى قضت على تأثير النزعة الانسانية العقلانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر •• وفى نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامى بصورة كامنة »[22] •

---

(١٩) Ibid p. 35

(٢٠) Ibid p. 65.

(٢١) Ibid . p. 30.

(٢٢) L. T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of the State London Mac . Comp. 1918. p. 6.

وانظر أيضا الترجمة العربية لكتاب ماركيوز « العقل والثورة » ص ٣٧٥ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ .

وانساق بعض الباحثين العرب وراء هذا التيار دون رؤية فذهبوا الى اتهام هيجل بأنه « مســئول ، الى حد ما ، عن الحرب العظمى الأولى »[٢٣] .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذه الحملات العنيفة ضد هيجل والتى تنتهى بوصفه بأنه « لا هو عبقرى ولا هو موهوب »..الخ.. لأن السؤال الملح فى هذه الحالة : ولماذا تضيعون وقتكم وجهدكم وتملأون الأرض صراخاً من فكره اذن ؟ ! يقول روز نكرانتس Karl Roso Kranz فى هذا المعنى :« أن المرء ليذهل من عنف الحملات التى تهاجم النظرية الهيجلية من أناس يقولون عنها أنها أفكار ميتة ! »[٢٤] فاذا كانت نظرية هيجل عن الحرب بهذه السطحية التى يصورونها فلم يجهدون أنفسهم على هــذا النحو فى نقــدها ؟ ! ثم كيف يكون لها هــذا الأثر الهائل الذى يتحدثون عنه ؟ !

أما الفريق الآخر فسوف نكتفى منه بلمحات قليلة ، فقد فند فالتر كوفمان W. kaufmann فى رده البارع على المزاعم التى ساقها بوبر فى كتابه فقال مثلا ة « انه رغم لوزعية بوبر فانه يجهل معظم الكتب الهامة فى موضوعه .. كما أنه يعتمد على المختارات الملخصة فى كتاب : — Scnibner's Hegel Selections وهو مرجع يصلح للطلاب لكنه لا يشتمل على كتاب واحد كامل من مؤلفات هيجل »[٢٥] . ويستطرد « كوفمان »

---

(٢٣) دكتور عبد المعز نصر « فلسفة السياسة عند الألمـــان » ص ٨٤ . الاسكندرية عام ١٩٧١ .

(٢٤) Qouted by : Emil L. Fackenheins in : « The Religious Dimonsion in Hegel's Thought » p. 4. Indiana University Press. 1971.

(٢٥) W. Kaufmann : The Hegel Myth and its Method in « Hegel : A Collections of Critical Essays » p. 21 ( Anchor Book 1972 ) .

فيقول : « أن « بوبر » يكتب كما لو كان « وكيل نيابة » يريد أن يقنع مستمعيه بأن هيجل ضد الله والحرية والمساواة ، وهو يستخدم فى ذلك اقتباسات مبتورة » • ويرى « كوفمان » أننا نستطيع أن نفعل ذلك مع أكبر رسل السلام فنشوه فكرتهم باقتباسات مبتورة : « فنستطيع مثلا أن نفعل ذلك مع السيد المسيح فنحيله داعية الى الحرب والدمار •• انظر العبارات الآتية :

« لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاماً على الأرض ، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً » •• جئت لألقى ناراً على الأرض •• أتظنون أنى جئت لأعطى سلاماً على الأرض •• ؟ كلا ، أقول لكم •• دع من لا يملك سيفاً يبيع ثوبه ويشترى سيفاً »[٢٦] •

ان الاقتباسات المبتورة تعمل على تشويه الفكرة لا سيما اذا أخذت بطريقة مغرضة ، من سياقها المناسب الذى لا يمكن أن تفهم الا بداخله فهذه العبارات السابقة التى بترت من سياقها فصورت السيد المسيح ، رسول السلام — الى نصير للهدم والتدمير وسفك الدماء وجعلته يشعل النار على الأرض بدلا من المحبة — تشبه فى كثير من جوانبها العبارات المشوهة التى اقتطعها « بوبر » من سياقها ليرسم صورة لهيجل وكأنه « مارس » اله الحرب ! مع أن هيجل لم يكن قط داعية الى الحرب ولا نصيراً للدمار ، لكنه الجراح الماهر الذى يشرح بعمق نافذ نشاط البشر وحياتهم الاجتماعية على مر التاريخ ! صحيح أنه لم يسع الى «سلام دائم» لأنه لم يكن « خيالياً » حالماً يسعى وراء سراب ، لكنه فى الوقت نفسه لم يمجد الحرب وانما هو يصور الاطارات التى يعمل فيها الوعى البشرى ! يقول : « جون بلاميناتس John Plamenatz» فى كتابه « الانســان والمجتمع » :

---

(٢٦) عبارات السيد المسيح مأخوذة من انجيل متى الاصحاح العاشر آية ٣٤ وأيضاً انجيل لوقا الاصحاح الثالث عشر ٤٩ — ٥٠ .

« الدولة عند هيجل لا تتجسد فى أفرادها على نحو أكثر قوة مما تكون عليه عندما تشتبك فى حرب مع غيرها من الدول • فهاهنا يكون احساس الأفراد بالمجتمع أقوى • وعلى هذا النحو تكون الحرب مفيدة لصحة الشعب الأخلاقية ، فهيجل لا يدعو الى سلام دائم ، ولا هو يتوقعه ، ومع ذلك فان اتهامه بأنه يمجد الحرب يدل على سوء فهم لرأيه كما أن فيه مبالغة شديدة فى تصوير موقفه •• »(٢٧) • ويستطرد « بلاميناتس » فيشير الى وجود فضائل اجتماعية وعسكرية تنتج عن الحرب فيقول : « لقد خاض البروسيون حرباً ضروساً ضد نابليون ، ولقد أدت هذه الحرب الى اصلاحات داخلية كثيرة ، ثم تفجرت الوطنية مما كان له نتائج أجرى طيبة • فليس من الغريب ، اذاً ، على رجل ألمانى ( يقصد هيجل ) كان يعيش حرب التحرير أن يعتقد بأن الحرب جيدة ومفيدة لصحة الشعب الأخلاقية ، لكن هيجل لا يدافع عن الحروب المستمرة أو المتواصلة كما أنه لا يعتقد أن الحرب هى أنبل نشاط بشرى »(٢٨) •

غير أن هانز كوهن Hans Kohn قام بتنفيذ هذا الرأى وكشف عما فيه من مبالغة خاطئة ، وان كان قد أخطأ بتأييد الرأى المضاد الذى يجعل من هيجل داعية للحرب والدمار — يقول :

« ان هيجل يقارن بين الحرب فى أهميتها وبين الصحة الأخلاقية للشعوب والريح التى تهب فتحفظ ماء البحر من التلوث والفساد لو مرت عليها فترة طويلة من السكون والركود • وهيجل يقول ذلك فى عام ١٨٠٢

---

(٢٧) عرض هذا الكتاب ك .ا. سميث فى مقاله :

Hegel on War by Constance I. Smith in : The Journal of The History of Ideas, Volume XXVI 1965. ( pp. 282 — 285 ).

(٢٨) Ibid.

أى قبل عشر سنوات من حرب التحرير »[٢٩] • ويستطرد كوهن فيقول : « أن تمجيد هيجل للحرب هو الذى أثر ، على الأقل على نحو غير مباشر ، فى خطب وكتابات وأحاديث كثير من الفلاسفة والكتاب الألمـان فى الحرب العالمية الأولى »[٣٠] • ويختتم كوهن مقاله بقوله : « ان بلاميناتس J. Plamenatz لابد قد لاحظ كيف أثر تمجيد هيجل للحرب بقوة فى الفكر السياسى فى أوربا بصفة عامة وألمانيا بصفة خاصة »[٣١] •

ولا شك أن ملاحظة « كوهن » الأولى التى يرى فيها أن آراء هيجل عن الحرب قد كونها قبل حرب التحرير ــ ملاحظة سليمة بقدر ما هى ذكية ، أما ملاحظاته الأخرى فقد جانبها الصواب الى حد كبير •

والواقع أن هذه الآراء المتضاربة عن نظرية هيجل عن الحرب تجعل من الضرورى أن نعود الى ما كتبه هيجل نفســه لنحاول فهمه وتحليله أولا ثم نقده وتقييمه ثانياً • غير أن علينا أن نلاحظ عدة ملاحظات هامة منــذ البداية :

**الملاحظــة الأولى :**

أن عبارات هيجل عن الحرب قليلة ومقتضبة ــ وهى أحياناً غامضة ــ ولهذا فهى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن السياق العام لفلسفته •

**الملاحظــة الثانية :**

قد ينشأ الخلاف فى فهم عبارات هيجل تبعاً للنظر اليها من منظورين

---

(٢٩) قارن نقــد هانز كوهن Hans Kohn لكتــاب جون بلاميناتس « الانسان والمجتمع Man & Society فى : ــ

The Journals of History of Ideas, April 1964. p. 303f.

(٣٠) Ibid.

(٣١) Ibid.

مختلفين .. فقد ينظـر الى عبارات هيجل على أنهـا عبارات آمره Prescriptive تفرض قاعدة أو مبدأ أو حتى تضع « وصية » للناس ، ومن هذه الزاوية يتحول هيجل الى داعية للحرب . لكن قد ينظر اليها ، من منظور آخر ، على أنها عبارات وصفية Descriptive تصف ما هو موجود أو تقرر الأحداث والوقائع على نحو ما تراها فى التاريخ دون أن تمتدحها أو تذمها[٣٢] — ومن هذه الزاوية يكون هيجل مجرد « مؤرخ » للحرب فحسب ! غير أن المنظورين خاطئان ذلك لأن : « الفلسفة لا تصف الوقائع ولا تأمر بها ، ولا تضع القواعد التى تسير عليها الدولة ولا التى توجه سلوك الأفراد وأفعالهم .. ان الفلسفة ترسم أو تصور الاطارات التى تعمل فيها الروح ، أو المراحل التى يمر بها الوعى والتى لا بد من افتراضها مقدماً قبل أن نقول هذا الوصف أو أن هذا الأمر ممكن ..»[٣٣] . وهكذا يبتعد هيجل عن « المؤرخ » وعن « مارس » اله الحرب فى آن معاً !

**الملاحظـة الثالثة :**

أن هيجل لم يغير من فكرته عن الحرب على الاطلاق ربما عدل فى الصياغة لكن الفكرة ظلت كما هى فى كتابات السياسة الأولى التى بدأ فى كتابتها عام ١٨٠٢ ، وفى ظاهريات الروح عام ١٨٠٧ حتى آخر كتاب أصدره فى حياته — وهو يمثل المرجع الأساسى لفلسفته السياسية — وعنوانه « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ ، وهذا يعنى أن هيجل كون فكرته عن الحرب بعد الكثير من التأمل والروية وأنه وصل الى نظريته التى تعد جانبا عضوياً من فكره السياسى ككل .

---

(٣٢) هـذه النظرة تبناها سميث فى مقاله « هيجل والحـرب » Constance I. Smith : « Hegel on War » . The Journal of The History of Ideas Vol. XXVI. 1965.

(٣٣) D. P. Verene : « Hegel's Account on War » in . Hegel's Political Philosophy, Edited by : Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press 1971. pp. 168 — 180 ).

علينا الآن ، بعد هذه الملاحظات ، أن نعود الى النصوص الهيجلية نفسها لندرس نظريته عن الحرب كما عرضها هو ، ولقد كان هيجل ينظر الى الحرب من جانبين أساسيين : الأول هو علاقة الفرد بالدولة أثناء الحرب • والثانى هو علاقة الدولة بغيرها من الدول وسوف نعرض لهذين الجانبين فيما يلى :

## ٣ ـ الفرد يحارب من أجل الدولة

يبدأ هيجل بمناقشة النظريات التقليدية المألوفة عن الحرب والخدمة العسكرية وهى النظريات التى كانت تدين الحرب على أسس أخلاقية ولكنها تجد نفسها فى النهاية مضطرة الى البحث عن مبرر لمشروعية القتال وللقيام بلون من ألوان الخدمة العسكرية التى تكلف بها المواطنين رغم ايمانها بأن الحرب شر ودمار وهلاك ـ ورغم أنها تدين العنف وتنفر من القوة : فلا تجد مبرراً سـوى القول بأنها تدعو المواطنين للخدمة العسكرية بحجة الدفاع عن أنفسهم وعن ممتلكاتهم ! والحق أنها بذلك تضع نفسها فى احراج منطقى Dilemma واضح : اذ كيف يمكن للسلطة السياسية أن تصدر أمرا للمواطنين بالقتال أو للخدمة العسكرية وبالتالى تجعلهم يعرضون أنفسهم للموت ، أو التشويه ، أو الاصابات بعاهات أو حتى بجروح أو أمراض عضوية ونفسية •• الخ • فى حين أنها تجد ، فى الوقت نفسه ، أن ما يبرر ذلك هو سلامة الفرد والمحافظة على ممتلكاته ، وحماية أسرته ، وصيانة ثروته : ماله وأرضه وعرضه •• الخ ؟ !

ويرى هيجل أن أمثال هذه النظريات التى تذهب الى أن الفرد يعرض نفسه للموت أو الخطر دفاعاً عن نفسه أو أسرته وممتلكاته ، مجرد لغو فارغ أو هى « محض هراء ! ! اذ لا يمكن أن نفسر الحرب من منظور فردى ذاتى يمثل مصلحة الفرد الشخصية أو ما يسميه هيجل باســم « المجتمع المدنى » ـ وهو لون من التنظيم الاجتماعى الذى يسبق الدولة وتحتل فيه المصالح الشخصية للفرد مكان الصدارة ـ ويقول هيجل أنه

لو صحت هذه النظرية لكان الأقرب الى العقل والمنطق أن يتفنن الفرد فى الافلات من الخدمة العسكرية اذا ما وجد طريقاً آخر أكثر أماناً لنفسه ولأسرته من طريق الحرب ، اننا بمثل هذه النظرية التقليدية نقدم له المبرر العقلى الذى يلوذ بواسطته الى ملجأ آمن ما دامت تلك هى الغـاية النهـائية من الحرب !

والحق أن هيجل كان قاسياً جداً فى رفضه لهذه النظرية التقليدية يقـول :

« من الخطـأ البالغ أن نظن أن مطلب التضحية ( بملكية الفرد وحياته .. الخ ) ينتج من النظر الى الدولة على أنها مجتمع مدنى محض ( وهو التنظيم الاجتماعى الذى يهتم فيه الفرد بمصالحه الخاصة ) ومن النظر الى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان حياة الأفراد وممتلكاتهم . ان هـذا الضمان لا يمكن أن يتحقق بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه »[٣٤] . فاذا كان الهدف هو ضمان ممتلكات الناس فسوف يكون من الخلف أن نطالبهم بالتضحية بها بل على العكس ينبغى علينا أن نضمن حمايتها ! ويلفت هيجل النظر الى أن انهيار الدولة القديمة لم يبدأ من الناحية التاريخية الا عندما شعر الناس أنهم يحاربون من أجل ثروتهم أو ملكيتهم فحسب ، عندئذ لم يشعروا بميل الى القتال والمغامرة بحياتهم ، اذ لو كانت الحرب التى يشنها الناس لا تستهدف الا الدفاع عن هـذه الملكية فحسب فان هنـاك الكثير من الطرق التى يمكن الالتجاء اليها وتكاليفها أقل بكثير من أن يموت المرء من أجلها[٣٥] .

والواقع أن الفرد عندما يحارب فى سبيل الدولة فانه يبرهن بذلك على عكس النظرية السابقة ، أنه على استعداد لتجاوز القيم المـادية بما فيها ثروته وممتلكاته وأسرته .. الخ .. بل وتجاوز مجتمعه المدنى

(٣٤) Hegel : Philosophy of Right.

(٣٥) S. Avineri : Op. Cit. p. 196.

الضيق ومصالحه الشخصية ، لكي يتحد مع أخوانه المواطنين من أجل هدف أسمى من الفرد هو بقاء الدولة التي هي بغير شك أعلى من الفرد بشهادته هو نفسه عندما يبدي استعداده لأن يموت من أجلها .

ومن هنا فان الحرب عند هيجل تبرهن على ما نؤمن به في أوقات السلم من أن هذه الأشياء المادية التي نقتنيها ونعزها أشياء « فانية » و « زائلة » أو هي بلغة الفلسفة الهيجلية أشياء متناهية Finite ، ونحن كثيرا ما نسمع الوعاظ يتحدثون عن « الدنيا الفانية الزائلة » وعن « الأمور المادية » التي لا قيمة لها ، وعن « الخيرات المتناهية » التي يلهث وراءها الناس مع أنها تافهة .. الى آخر تلك الخطب المنمقة ، ثم تأتي الحرب لتضع هذه المواعظ « موضع الجد » أعني لتحقق بالفعل المضمون الذي يتحدث فيه الخطباء والوعاظ ــ يقول هيجل :

« لا شك أن الحرب تجلب معها زعزعة الملكية الخاصة وتعرضها للخطر . لكن هذه الزعزعة واللاأمان ليست سوى تأكيد لطابع الأشياء العابر ومصيرها المحتوم . اننا نسمع الكثير من المواعظ التي يلقيها الوعاظ والمبشرون عن بطلان الأشياء الزمانية العابرة وما فيها من اللاأمان وعدم الاستقرار . لكن كل فرد من المستمعين بالغا ما بلغ تأثيره بما يسمع يعتقد أنه هو نفسه على الأقل سوف يتمكن من الاحتفاظ بما يملك . فاذا ما ظهر هذا اللاأمان الآن على المسرح في صورة فرسان يشهرون سيوفاً تلمع في السماء ، فيحققون بذلك وفي جدية ما كان يقوله الوعاظ ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المنمقة والمؤثرة والتي تنبأت بكل هذه الأحداث الى لعنات ضد الغزاة .. »[٣٦] فكأن الحرب في رأي هيجل تأتي لتبرهن على صحة ما كنا نؤمن به في حياتنا الفعلية ، ربما عن غير وعي ، وهو أن هذه الأشياء المادية التي نمتلكها زائلة ، وان كان كل منا في « عالمه الخاص » يعتقد أن هذه الفكرة تنطبق يقيناً على ممتلكات غيره وليس على

---

(٣٦) Hegel : Philosophy of Right.

ممتلكاته هو ! لكن الحرب ترفع الفرد من هذا الوضع الشخصى الى موقف أعلى . موقف عقل يفسر الأمور تفسيراً موضوعياً وليس ذاتياً خالصا(٣٧) يقول هيجل أيضاً :

« الحرب هى حالة تعالج ، على نحو جاد ، تفاهة الخيرات الزمانية والأشياء العابرة — وهى تفاهة كانت فى أوقات أخرى موضوعاً شائعاً للمواعظ المنمقة . وهذا ما يجعلها تمثل اللحظة التى تبلغ فيها مثالية الجزئى حقها وتوجد بالفعل ، فللحرب ذلك المغزى الرفيع ، اذ بفضل فاعليتها ، كما قلت فى مكان آخر ، تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات المتناهية ، تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ ماء البحر من التلوث الذى يأتى نتيجة فترة طويلة من السكون والركود . كذلك فان فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام : دع عنك السلام الدائم ..(٣٨) .

وهذه فقرة واضحة لفكرة هيجل عن الحرب وكثيراً ما يقتبسها خصومة كما سبق أن رأينا ، مع أنها لا تقول أكثر من أننا نؤمن فى حياتنا اليومية بأن الأشياء المـادية فانية وزائلة أى أن طبيعتها متناهية — بلغة الفلسفة — ثم تأتى الحرب لتبرز ما هو كامن أو ضمنى فى داخله وتظهره الى العلن الصريح ، ومن هنا فهى تجعل الشعوب تقف موقف اللا مبالاة من المؤسسات والمنشآت المتناهية فلا يهم فى حالة الحرب أن يهدم هذا المنزل أو ذاك أو أن يدمر هـذا المصنع أو ذلك الجسر ، و أن تشتعل النيران فى هـذه المؤسسة أو تلك ، ولا أن يهلك زرع أو يموت ضرع .. الخ انما المهم أن تنتصر . وهكذا ترفع الدولة شعار « لابد من الصمود » « لا خطوة الى الوراء » لابد أن ننجح فى تدعيم الدولة واثبات حقها

---

(٣٧) Hugh A. Reyburn : The Ethical Theory of Hegel : A Study of the Philosophy of Right : p. 253. Oxford at Clarendon Press 1967.

(٣٨) Hegel : Philosophy of Right p. 210.

فى الوجود بغض النظر عما يحدث من دمار وخراب هنا أو هنـاك ونحن بذلك نتجاوز مجتمع المصالح الشخصية أو ما يسميه هيجل « بالمجتمع المدنى » بما فيه من قيم نسبية محدودة . وهكذا تكون الحرب هى البرهان الحاسم على هذه الطبيعة الزائلة التى هى ماهية الخيرات المادية المتناهية فى العالم . ومن ناحية أخرى : لو أننا تخيلنا كيف تنمو القيم النسبية والمصالح الشخصية فى أوقات السلم بحيث يدعم المجتمع المدنى نفسه فيصاب بالترهل والتخمة وتصبح ثروته وممتلكاته الفردية هى الغاية النهائية للدولة — لو تخيلنا هذا الوضع لكان من السهل أن تفهم عبارة هيجل التى يقول فيها ان المياه الراكدة سرعان ما تصاب بالفساد والتلوث ثم تأتى الريح « لتنشط » هذه المياه وتطهرها من هذا الفساد . وهـذا ما يحدث فى كثير من فترات التاريخ عندما يصاب الأفراد بالتخمة نتيجة لجمع المـال واقتناء الثروات والمحافظة عليها ، ويصبح الهدف الأساسى للفرد « حماية » ملكيته الخاصة ، وهى نظرة ذاتية أنانية وكأن الدولة كلها مكرسة لخدمته هو ! ثم تهب رياح الحرب فتعيد الفرد الى حدوده الصحيحة، وتعمل على تماسك الأفراد وتضامنهم وهكذا يستعيد الشعب « صحته » الأخلاقية ويحمى نفسه من الفساد ، اذ يتجاوز الأفراد البشرية المـادية ويتخلون عن النظرة الأنانية الضيقة . وهكذا يكون للحرب « نفع » أو « فائدة » تشبه فائدة الأزمات : فلو أن وباء هاجم المجتمع وتفشى فيه ، كالطاعون مثلا ، فان هـذه الأزمة الخطيرة التى يمر بها المجتمع تفيد فى أنها تبرز تماسك الأفراد وتضامن الأسر وصلابة المجتمع ، وقوة العلاقات والقيم الاجتماعية السائدة ، وتلك هى الحال نفسها فى موضوع الحرب انها تظهر استعداد الناس لتجاوز مصالحهم الخاصة لكن ذلك لا يعنى أى تمجيد للحرب أو استحسان لها ، تماماً مثلما أن الموقف الأول لا يعنى أى تمجيد للطاعون(٣٩) ..

ومعنى ذلك أن « زعزعة الملكية » أو صفة اللا ضمان أو اللا أمان

---

(٣٩) S. Aviveri : Op . Cit . p. 196.

التى تلحق بالممتلكات وقت الحرب — هى صفة أساسية تبرزها الحرب ، وتلك عملية ضرورية لأنها تبقى على طبيعة الملكية كشىء خارجى يرتبط بالذات الفردية ، وهذا اللا ضمان يقبله كل فرد (٤٠) .

الحرب ، اذن ، هى البرهان الحاسم على أن قيم المجتمع المدنى ليست سوى قيم نسبية محدودة لا بد أن تزول فى مرحلة من المراحل ، وتؤدى هـذه الفكرة بهيجل الى استخلاص النتيجة الجذرية التاليـة « ان أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بأن قوى المجتمع المدنى هى قوى سامية ومطلقة (٤١) . ففى أوقات السلم يميل الأفراد ميلا قوياً الى اعتبار مصالحهم الشخصية ، ومنافعهم الذاتية الخاصة هى الأساس النهـائى والحجة الأخيرة Ultimo Ratio للتنظيم الاجتماعى . ومن هنا فان هيجل ينبهنا مراراً الى أن المجتمع المدنى ، رغم أنه لحظة جوهرية فى تطور العلاقات البشرية ، فانه ينبغى ألا ينظر اليه على أنه الغاية النهائية للحياة البشرية . فاذا ما اعتقد الناس أنه ليس ثمة شىء وراء « المجتمع المدنى » وأن هذا الشكل من أشكال الحياة البشرية هو نهاية المطاف ، فانهم بذلك يصلون الى انحلال التنظيم الاجتماعى فهذا الاعتقاد هو الخطوة الأولى فى طريق التفكك والانحلال . ومن هنا فقد ذهب هيجل الى أن الحرب هى تذكرة الموت Momento Mori (كالجمجمة التى تتخذ شعاراً يذكر الناس بالموت ) التى تهز الموجودات البشرية وتخرجهم من حدود مصالحهم الذاتية الضيقة يقول :

« تمتد الحياة المدنية فى حالة السلم امتداداً موصولا وتستقر جميع مجالاتها ، وفى النهـاية يصيب الناس الركود . وذلك أن خصائصهم تتحجم شيئاً فشيئاً . لكن الصحة تقتضى وحدة الجسم ، فاذا ما تصلبت أجزاؤه فى انطوائية وعزلة فذلك هو « الم[illegible] ؟ (٤٢) .

---

(٤٠) Ibid.

(٤١) Ibid , p. 197.

(٤٢) Hegel : The Phenomenology of Mind . Eng. Trans. by J. Baillie, p. 295 George Allen & Unwin, London 1961.

والواقع أنه ينبغى علينا أن نقرأ أمثال هذه العبارات بشىء من الروية والتدبر والامعان لنجد أننا أمام فيلسوف لا يستهدف تمجيد الحرب بقدر ما يبغى تشريح هذه الظاهرة البشرية بمبضع « العقل » — وبغض النظر عن العواطف فالانفعالات الذاتية — ليبين لنا دورها فى المجتمع وتطور التاريخ عامة • ومن هنا فهو يكشف لنا عما فى الحرب من مغزى مستمر يكمن وراء الأسباب الظاهرة المباشرة والتى قد تكون هى التى عجلت بهـــذه الحرب الجزئية أو تلك — ويطالبنا أن نحاول فهم فينو مينولوجيا الحرب فى سياقها الواسع حتى يتسنى لنا تقدير وضعها بدقة وتقييمه تقييماً سليماً بقـــدر المستطاع ، لأن على الفلسفة هنا ، كما هى الحال فى كل مكان آخر : أن تتعرف على العقل بوصفه وردة فى صليب الحاضر[٤٣] • حتى ولو أدى ذلك الى اساءة فهم الموقف الذى تتخذه الفلسفة •

ومن هنا فان هيجل يقوم بتشريح الظواهر البشرية وتفسيرها تفسيراً يقبله العقل ويرضاه — لأن هذه هى مهمة الفلسفة عنده — ويضعها فى الاطارات التى تعمل فيها الروح ، أو المراحل التى يمر بها الوعى ، وتقوم الفلسفة بهذه العملية بأن تتناول الصور العامة للوعى البشرية ، وهى عادة تتناول أكثر صور هذا الوعى عمومية ثم تحللها الى صور أبعد •• وهكذا حتى نجد أمامنا نسق التجربة كلها[٤٤] ، وينبغى ألا ننزعج من النتائج التى نصل اليها فنحن لا نقوم بعملية « تفكير بالتمنى » وانما بتشريح عقل لنصل الى الحقيقة عارية • وهكذا وصل هيجل الى تلك النتيجة التى أحدثت تأويلات شتى ، وجعلت بعض الباحثين يســـارع فيتهمه بأنه « المسئول عن الحرب العالمية الأولى » أو أنه : « هو الذى مهد للنازى » ولمذاهب « السلطة الجامعة » أو « للتعصب القومى » ، أو على أقل تقدير « أنه الفيلسوف الذى يمجد الحرب ويدعو اليها » ! وهى كلها آراء عجلى

---

(٤٣) Hegel : The Philosophy of Right p. 12.

(٤٤) D. P. Verne : Hegel's Account of War . p. 173.

تتلقف الكلمات وتقتطع العبارات من سياقها المناسب وتأخذ بظاهر النص دون أن تحاول فهمه والوقوف على معناه .. ومن النصوص الهيجلية التى أساء النقاد فهمها هذا النص الآتى :

« ان اللحظة الأخلاقية فى الحرب متضمنة فيما سبق أن قلنا فى هذه الفقرة . اذ ينبغى ألا ينظر الى الحرب على أنها شر مطلق ، وعلى أنها مجرد حادث خارجى عارض ، لها هى نفسها من ثم سبب عارض وليكن هـذا السبب أو ذاك مثل : ألوان الظلم ، أو أهواء الأمم ، أو أهواء المهيمنين على السلطة .. الخ أو باختصار هذا السبب أو ذاك من الأمور التى ما كان ينبغى لها ان توجد ؟ فالأحداث العرضية انما تقع لما هو بطبيعته عرضى ، وهكذا يكون القدر الذى تحدث به عبارة عن ضرورة . وهنا ، كما هى الحال فى أى مكان آخر تزول وجهة النظر التى تبدو منها الأمور أحداثاً عارضة تماماً ، اذا ما نظرنا الى هـذه الأمور فى ضوء الفلسفة والفكرة الشاملة ، لأن الفلسفة تعرف أن العرضى هو مظهر وترى الضرورة فى قلب ماهيته ، فمن الضرورى أن يوضع المتناهى ، كالملكية ، والحياة ، على نحو قاطع بوصفهما أمرين عارضين لأن العرضية هى الفكرة الشاملة للمتناهى ، وتبدو هذه الضرورة من زاوية معينة فى صورة قوة طبيعية ، فكل شىء فان وعابر ، غير أنه فى مجال الجوهر الأخلاقى أعنى فى الدولة تسلب من الطبيعة هذه القوة ، فى حين يعلى من شأن الضرورة لتكون عملا من أعمال الحرية ، ولتكون شيئاً أخلاقياً . ويصبح فناء المتناهى أو سرعة زواله أمراً مراداً ، وتتحول السلبية القابعة فى أعماق المتناهى لتصبح هى الفردية الأساسية المناسبة لمجال الجوهر الأخلاقى »(٤٥) .

هاهنا نجد أنفسنا أمام عدة أفكار هيجلية أساسية يمكن أن نوجزها فيما يلى :

١ ـ مهمة الفلسفة هى تفسير الواقع من حولنا تفسيراً عقلياً والتفسير

(٤٥) Hegel : The Philosophy of Right , p. 109 — 210.

العقلى يعنى ابراز الوقائع المفككة فى صـــورة عقلية مترابطة ترابطاً ضرورياً • فالتفسير لا يكون عقلياً اذا ما فسر الوقائع بأنها « عرضية » أو عقوبة بل انه فى الواقع ليس تفسيراً » « على الاطلاق ! لأنك حين تقول أن هذا الحدث وقع « مصادفة » أو « نتيجة لهوى » •• الخ فكأنك تقول أن هذا الحدث « لا سبب له » ! أو أننى لا أعرف له مبرراً ــ أى لا تفسير له ! أما التفسير العقلى أو الضرورى فهو الذى يبرز المبرر الذى يجعله « لا بد » أن يحدث ، بحيث تقـــول أنه من الضرورى أن يكون الأمر على هــذا النحو ، وهــذا التفسير الضر هو الذى يقبله العقل لأنه يجد نفسه فيه •

٢ ــ ذلك يعنى أن مهمة الفلسفة أن تكشف « الضرورة » أو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة Begriff للأحداث ، والفكرة الشاملة مصطلح هيجلى يعنى الطبيعة العقلية للشىء التى تجمع بين وجوده وماهيته معاً ، فالفكرة الشاملة للانسان تعنى وجوده وماهيته ، أو طبيعة الانســـان العقلية لكن على نحو ما هى موجودة على أرض الواقع ، والفكرة الشاملة للحرب هى الطبيعة العقلية الحرب مع تحققها الفعلى طوال مراحل التاريخ لا كما نتخيلها أو نتمناها وانما على نحو ما حدثت فعلا مهما تجلب معها من آلام وبالغاً ما بلغت قسوة التفسير الذى ننتهى اليه • ان علينا أن تكشف الضرورة العقلية أو الطبيعة العقلية فى قلب ما يسميه الناس بالأحداث العارضة ، ووسط ما يظنون أن يقع على ســـبيل المصادفة ، أنهم عندئذ يفسرون الأشـــياء تفسيراً سطحياً أو قل انهم يعلنون جهلهم بأسباب وقوعها وافلاسهم من تفسيرها أما نحن فان علينا أن نبرز الضرورة الكامنة فى قلب هــذا الواقع مهما يكن مؤلـــاً ومحطماً لآمال البشر ورغباتهم ان علينا أن نكشف عن « العقل بوصفه وردة فى صليب الحاضر » كما سبق أن ذكرنا •

٣ ــ اذا كنا نؤمن حقاً بأن المـــال والبنون زينة الحياة والدنيا وهى زينة عابرة اذ لا يمكن أن يكتب لها الدوام أو الخلود ، فان معنى ذلك

أننا نؤمن أنها أمور محدودة بحدود هذه الحياة ، أى أنها زائلة أو هـى بلغة الفلسفة الهيجلية نسبية Relative وليست مطلقة وهى أشياء محدودة بفترة زمانية أو هى أمور متناهية • ومن ثم فلا بد أن تظهر سرعة الزوال ، والتناهى ، والفناء وغيرها من الصفات التى وصفناها بها على أنها طبيعتها العقلية أو فكرتها الشاملة ، واذا أردنا ادراك هذه الطبيعة فانها لا يمكن أن تكون واضحة على نحو بارز أكثر مما تظهر عليه أثناء الحرب التى هى كشف كامل للطبيعة المتناهية للملكية بل وللحياة نفسها فهى البرهنة القاطعة على أنها أمور متناهية وفانية أو زائلة وعابرة توجد اليوم وقد لا توجد غداً ، وهكذا نجد : « أن العرضية هى الفكرة الشاملة للمتناهى » كما يقول هيجل فى النص السالف ، أعنى أن طبيعته العقلية هى أنه : زائل ، وفان ••• الخ •

٤ ـ اننا كثيرا ما نقول أن هذه الضرورة التى تنكشف فيها الطبيعة العقلية للشىء المتناهى قد تتخذ صورة قوى طبيعية تبرهن على أن كل ما هو متناه فهو أيضاً فان وعابر ، لكن هـذه القوة فى مجال « الجوهر الأخلاقى » ـ وهو مصطلح لا يعنى به هيجل الأخلاقى كما نفهمها الآن بالمعنى الضيق وانما يعنى به الحياة الاجتماعية بصفة عامة ـ هذه القوة فى حالة الدولة أو الحياة الاجتماعية تتحول الى شىء يتم بارادة الانسان الذى يقوم بشن الحرب • ومن هنا فان فناء الأشياء المتناهية وسرعة زوالها يصبحان شيئين مرادين[٤٦] • وهكذا يبرز الى السطح الجانب السـلبى ـ جانب الفناء ـ الذى كان يقبع فى أعمـاق المتناهى على أنه جوهره •

---

(٤٦) أبرز جان بول سارتر J. P. Sartre بعمق أن الدمار الذى يحدثه الانسان أقوى عشرات المرات من الدمار الذى تحدثه الطبيعة ، لأن الانسان « يريد » هذا الدمار ولذلك ينظمه بذكاء وهو يضرب المثل بالغابات التى كاد الانسان أن يقضى عليها فى أواسط قارة آسيا حيث يقيم بدمار منظم يقضى فيه تدريجياً على هذه الغابات ـ قارن مثلا كتاب « نقد العقل الجدلى » :

Jean - Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » Tome, I, Gallimard. Paris, 1960.

تلك هى الخلفية العامة لوجهة نظر هيجل عن الحرب من حيث علاقتها بالفرد : حياته ، وملكيته ، وثروته وأسرته .. الخ . وهى تظهر فى كتاباته المختلفة فى صيغ متنوعة لكنها لا تخرج كلها عن هـذا المعنـى الذى نقوله وهو أن الحرب تتخطى الجذور الفردية المتمثلة فى الوجود الجزئى الخاص أو الوجود المتعين Dasein على حد تعبيره . ولا شك أن هذه النصوص تتضمن اعلاء لسلطة الدولة على الفرد ـ وهو موضوع سوف نناقشة بالتفصيل فى مقال خاص ـ فهو يقول بوضوح : « اننى أعنى بجوهر الدولة تلك السلطة المطلقة تجاه كل ما هو فردى وجزئى ، أعنى تجاه الحياة والملكية وحقوقهما وحتى تجاه التجمعات والترابطات »(٤٧) ومن هنا كانت الحرب هى اللحظة التى تبرهن على «السلطة المطلقة للدولة» أو « اللاتناهى الفعلى لها » فى مقابل « كل شىء متناه بداخلها » ..(٤٨) انها اللحظة : « التى يعدم فيها جوهر الدولة هذه الأشياء المتناهية ويجعل ذلك واقعة منجزة ويبرزها الى الوعى .. »(٤٩) .

غير أننا نأخذ على هيجل أنه تطرف فى صياغة هذه الفكرة فى بعض الأحيان عندما وصل الى « الحد الأقصى فى التعبير عنها » وذلك عندما كتب يقول فى « ظاهريات الروح » :

« حتى لا ندع ( هذه الغايات الجزئية ) تضرب بجذورها وتستقر بعزلتها وتحطم بذلك الكل الى شذرات صغيرة ، وتدع الروح العـامة تتبخر ، فان على الحكومات بين الفينة والفينة أن تهزها من الأعماق عن الأعماق عن طريق الحرب .. »(٥٠) .

---

(٤٧) Hegel : The Philosophy of Right, p. 209.

(٤٨) Ibid.

(٤٩) Ibid.

(٥٠) Hegel : Phenomenology of Mind, p. 474.

ويوشك أن يكون الشراح الهيجليون على اجماع أن هيجل شعر فى قرارة نفسه بخطر هذه الصياغات المتطرفة فلم يعد اليها مطلقا ! يقول « افينرى S. Avineri » فى هذا المعنى : « أن هيجل لم يعد على الاطلاق الى هذه النصيحة الجذرية التى تنكشف طبيعتها فى قوله أن الحكومة حين تجعل المواطنين يواجهون شبح الحرب فانها تجعلهم يشعرون بقوة سيدهم المسيطر : الموت »[٥١] • ومعنى ذلك أن « أفينرى » يعترف بتطرف صياغة العبارة الهيجلية ويقول : « تن بروجنكات Ten Bruggencate عن العبارة السالفة :

« ليس لدى شك فى أن هيجل عندما كتب كتابه « فلسفة الحق » عام ١٨٢١ قد تبرأ وهو مغتبط من مسئوليته عن هذه الفقرة ، فالواقع أنه ليس من حق أية دولة أن تهاجم دولة خرى ليست مسئولة عن فساد الدولة الأولى •• »[٥٢] • لكن على الرغم من اعتراف جميع الشراح بتطرف العبارة الهيجلية السابقة فانهم مجمعون فى نفس الوقت على أن الفكرة الهيجلية سليمة : « فهى قول لا يخلو من مغزى ، وحتى لو أننا رفضنا استدلال هيجل تماماً فاننا لابد أن نضع فى أذهاننا أن غاية الحرب عنده ليست سياسة ، وأن هدفها ليس توسع الدول أو الامارات ، وانما هدفها الكشف عن نسبية الوجود البشرى »[٥٣] ، فليس الهدف من الحرب اذن « التوسع » أو « الغزو » أو « السيطرة » ، لكنها عندما تقع فانها تعمل على تجميع المواطنين وتكتيلهم وتسقط ما بينهم من حواجز ذاتية ، كما أنها تزيل الحوائط التى تشيدها المصالح الشخصية المحجرة • ومن هنا نراه يقول أن قوة الدولة وتماسك أعضائها وصلابة مواطنيها وتضامنهم انما يمتحن فى حالة الحرب : « ما دامت صحة الدولة تنكشف

---

(٥١) Qouted by S. Avineri , Op. Cit. p. 198.

(٥٢) H.G. Ten Bruggencate : Hegel's Views on War « Philosophical Quarterly , I, 1950.

(٥٣) S. Avineri : op . Cit .; p. 198.

بصفة عامة لا فى هدوء السلم ولكن فى رحى الحرب ، لأن السلم هو حالة الاستمتاع والنشاط فى عزلة . أما حالة الحرب فهى التى يظهر فيها بوضوح قوة ترابط جميع الأعضاء مع الدولة ككل »(٥٤) . وعلى ذلك فاننا نستطيع أن نقول أن الحرب عند هيجل هى بالنسبة للدولة أشبه ما تكون بالمرض بالنسبة للجسم ، فاذا هاجم المرض انسانا فانه فى هذه الحالة وحدها يستطيع أن يتأكد مما اذا كان جسمه سليمان أم لا ، فالحرب على هذا الاساس ليست هى الصحة فى الدولة وانما فيها تمتحن صحة الدولة »(٥٥) .

والواقع أن هيجل ينظر الى الحرب على أنها عامل هام فى علاقة الفرد بالدولة . ذلك لأن الحرب هى التى تجعل المواطن الفرد يتحقق من أن وجوده يرتبط بكل أوسع ، فهى بما تتضمنه من احتمالات لتدمير النظام الاجماعى القائم فانها تضطر المواطن الفرد أن يتحقق من أن عالمه الخاص أسرته ، زواجه ، أمواله ، وملكيته ، توجد على نحو نهائى بسبب الوجود العام للدولة . فمن خلال الحرب أو تهديدتها يتحقق المواطن على نحو عينى من أن مستقبل عالمه الخاص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدولته .

ومن هنا كان للحرب عند هيجل قوة سلب هائلة ، لكن علينا أن نتذكر باستمرار أن السلب يرتبط بالايجاب ارتباطا وثيقا فى ميتافيزيقا هيجل (٥٦) . لأن ما هو سلب هو أيضاً ايجاب ، فاذا كانت الحرب

---

(٥٤) Hegel : Political Writings. p. 143 — 4. Eng. Trans. by T. M. Knox.

(٥٥) S. A. Vineri : op. cit. p. 199.

(٥٦) قارن كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧١ وما بعدها . وهذا الارتباط يجعلنى أخالف بلزنسكى Z.A. Pelczynski فيما يذهب اليه من أن : « الفكر السياسى عند هيجل يمكن أن نقرأه ونفهمه ونقدره بمعزل عن مصطلحاته الميتافيزيقية » انظر الدراسة القيمة التى صدر بها ترجمة نوكس Knox للكتابات السياسية المبكرة عند هيجل
Hegel's Political Writings p. 136 ( Oxford at , The Clarendon Press, 1969 ) . =

سلبأ للمتناهى والمحدود فانها كذلك ايجاب لسلطة الدولة اللامتناهيـــه واللامحدودة . « فالسلب الذى تنعدم فيه حقوق الافراد ومصالحهم الشخصية هو فى نفس الوقت اللحظه الأيجابية التى تبرهن على السلطة المطلقة للدولة تجاه كل ما هو فردى وجزئى »(٥٧) • ومن ناحيه اخرى فان هذا السلب هو الذى يضفى على الفرد صفته الايجابيـــة وهو الـــذى يعطيه طبيعته العقلية التى سبق أن ذكرناها وهى النسبيه والتنـــاهى أو ما يسميه هيجل « بالصفة المثالية » لكل شىء جزئى » وهو يقصـــد « بالمثالية » هنا القشرة الهشة التى تحملها الأشياء المتناهية والتى تبرهن عندما نتحطم على الطبيعة المتناهية لهذه الأشياء • يقول هيجل متحدثـــا عن هذا الطابع المزدوج للحرب : « فى حين أن الحرب من ناحية تجعل المجالات الجزئية كالملكية ، والاستقلال الشخصى ، مثلما تجعل شخصية الفرد نفسه تشعر بقوة السلب والدمار ، فان أداة السلب والدمار هـــذه تقف كما لو كانت هى التى تحافظ على الكل وتجعله فى أمان •• »(٥٨) •

وعلى هذا النحو نصل الى نقطة أخرى هامة تبرزها علاقة الفرد

---

= وانظر أيضا ما يقوله فرنى : « من أننا لكى نفهم فكرة هيجل عن الحرب فهما سليما فان علينا أن نفهمها داخل سياق فلسفة هيجل ككل ص ١٦٨ من مقالة السالف الذكر ( فى الكتاب الذى أشرف عليه بلزنسكى وصـــدر بعنوان الفلسفة السياسية عند هيجل ) ، ويقول ريموند بلانت معارضاً رأى بلزنسكى السالف الذكر :

« اننى أعتقد ان الأمر على العكس من ذلك فالاشارة الى موقف هيجل الميتافيزيقى العـــام مسألة بالغة الأهمية لنبين فى آن معا أهتمامه بالسياسة ونجعل الطابع الجزئى لهـــذا الاهتمام واضحاً ومعقولا » قارن كتابه عن هيجل ص ١٨٤ .

**Raymond Plant : Hegel ; Hegel ; p. 184 ( Unwin University Books, George Allen & Unwin. Ltd. 1973 ) .**

(٥٧) **Hegel : Philosophy of Right . p. 209.**

(٥٨) **Hegel : Phenomenology of Mind. p. 4.4. Eng. Trans. by J. Baillie.**

بالدولة فى حالة الحرب وهى تضحية المواطن يقول هيجل : « تمثـل التضحية فى سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها ، وهى لهذا السبب واجب عام .. »[٥٩] .

والواقع أن تضحية المواطن فى حالة الحرب هى بطبيعتها مقيـاس تضامنه مع زملائه المواطنين لأنها تدل قاطعة على مبلغ تخليه عن جانب الذاتية والمصالح الشخصية الخاصة ليدخل مع المواطنين فى كل واحـد يشد بعضه بعضا ، ولهذا فان هيجل يلخص علاقة الفرد بالدولـة فى عبارة جامعة فيقول : « ان المصير الذى تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو فى الوقت نفسه اللحظة الايجابية التـى تقرر فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة . ومن ثم فان هـذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهرى للفرد ، فواجبه تأكيـد هذه الفردية الجوهرية أعنى تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطـرة والتضحية بالملكية والحياة ، وكذلك التضحية بالرأى ، وبكل شىء آخر يمت بطبيعته الى مجرى الحياة .. »[٦٠] .

ويتطرق هيجل فى دراسته لموضوع تضحية المواطن فى حالة الحرب الى الحديث عن الشجاعة التى هى صورة عليا من صور التضحية بالنفس ، ويسوق هنا أيضاً رأياً طريفا يختلف عن مفهوم الشجاعة المـألوف ذلك لأن نظرته الى الشجاعة فى الحرب هى أبعد ما تكون عن الأفكار الذاتيـة الرومانتيكية عن الجرأة والجسارة والاقدام .. وغيرها من الصفات الفردية ، لأن الشجاعة عند هيجل ليست خلة سيكولوجية وانما هى لحظة الاتحـاد مع الكل يقول :

« ان جلد الحيوان وتحمله ، وجسارة قاطع الطريق ، والشجاعة دفاعاً عن الشرف ، وبسالة الفارس — ليست هذه الصور كلهـا هى

---

(٥٩) Hegel : Philosophy of Right , p. 210.

(٦٠) Hegel : Philosophy of Right. p. 209.

الأشكال الحقيقية للشجاعة ، لأن الشجاعة الحقة فى الأمم المتمدينة هى استعداد الفرد للتضحية فى سبيل الدولة حتى أنه لا يعد نفسه سوى واحد بين كثيرين • فالنقطة الهامة هنا ليست هى الحماس الشخصى ، وانما هى انضمام الفرد الى الكل • ففى الهند هزم خمسمائة رجل (بقيادة كليف Clive ) عشرين ألفاً لم يكونوا جبناء وانما كان يعوزهم فقط هذا الاستعداد للعمل فى تعاون وثيق مع الآخرين •• »[61] •

إن هيجل يرفض شجاعة الفارس فى القرون الوسطى : « شجاعة القلب واحتقار الموت والحرص على الشرف والحفاظ على مشاعر الولاء للسيد ، والمبادرة للتطوع ••• الخ »[62] • ذلك الذى كان شعاره باستمرار :

« لو أن سيدى يقتل ، فانى معه أموت

لو أن سيدى يشنق ، علقونى بجواره

لو أن سيدى يساق الى المحرقة ، فانى أحتضن اللهب

لو أن سيدى قد غرق ؛ ففى بطن البحر معه أرقد »[63] •

ان حرب الدولة تختلف عن حرب الفرسان التى كانت تقع بين أفراد تتجلى بينهم الشجاعة بمعناها الرومانتيكى أما الحرب التى تشنها الدولة : فهى تتطلب تماسك الكل وتضامنه لأن هذا « الكل » هو الذى يحارب ، ومن هنا فلا مجال للعمل الفردى الذى ينفر من هذا الكل أو يبتعد عن العمل المنسق مع الجماعى أو التخطيط العام الذى تقوم به الدولة ، فلا تكفى فى هذه الحالة « البسالة الفردية » اللهم الا اذا كانت

---

(٦١) Ibid, p. 296.

(٦٢) دكتور اسحق عبيد « الفرسان والأقنان فى مجتمع الاقطاع » ص ٥٣ مكتبة نورينا للنشر والتوزيع ط ٢ عام ١٩٧٥ •

(٦٣) نفس المرجع السابق ص ٣٨ — ٣٩ •

داخل المخطط العامر ، ومن هنا فانها لن تكون « فردية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وانما تتخذ صفة « الجماعة » أو الفعل الكلى الذى يعبر عن تناسق الكل وتآزره (*) • ان البسالة الفردية التى تشذ عن العمل التعاونى الذى تقوم به الدولة ككل قد يجلب من الضرر أكثر بكثير مما ينتج من منافع وقد يحق عليه المثل العربى القديم « جنت على نفسها براقش »(٦٤) • لأنه قد يؤذى الكل ويجنى على نفسه فى آن معاً •
لكن ذلك كله لا يمنع بالطبع من قيام الأفراد بعمليات شجاعة ، بل قد تكون انتحارية ، داخل التنسيق العام الذى تقوم به الدولة وهو فى هذه الحالة يبرهن على التضحية الحقيقية والتضامن الكامل الذى يقوم به المواطن مع اخوانه حيث يتحقق الاتحاد بفعل متسق مع الكل ومعبر عن صلابة الجميع فى سبيل هدف واحد هو حماية الدولة •

يقول هـ • م ريبرن H.A. Reyburn وهو يشرح دلالة التضحية عند هيجل : « انه عن طريق تضحية المرء بحياته من أجل دولته تتحقق الهوية الأساسية بين الفرد والدولة • وهذه التضحية هى فى النهاية الواجب الملزم للفرد تجاه الدولة • وهكذا تتعدل الفضائل التقليدية فى هذه العلاقة ، وربما كان من الأفضل أن نقول أنها تظهر على حقيقتها ، وتكف الشجاعة عن أن تكون مجرد عدم خوف الفرد ، وتصبح الفعل الذى يرتبط بواسطته الفرد مع دولته فى تعارضها مع دولة أخرى • وبهذه الطريقة يتسع مضمون الشجاعة لتصبح خاصية اجتماعية بقدر

---

(*) ربما مما يؤيد هذه الفكرة الهيجلية ما تتخذه الدول من تمثال للجندى المجهول الذى هو رمز لشجاعة « الكل » وليس نصبا لذكرى شخص بعينه •

(٦٤) براقش كلبة عربية تحدت أعداء قبيلتها « بشجاعة » فراحت تنبح فى وجوههم بقوة ، فكشف بذلك عن مكمنهم وكانوا قد اختبأوا ليفاجئوا الأعداء — فقضى عليهم الأعداء تماماً فجنب بذلك على قومها وعلى نفسها أيضا وصارت العرب تضرب بها المثل فى الفعل الطائش المتهور الذى يجلب من الضرر أكثر مما يجلب من النفع •

ما هى خلة شخصية »(٦٥) • وهكذا ينتفى المعنى الشائع للشجاعة فلا تكون مجرد اقدام من الفرد أو بسالة أو « لا خوف » وانما تتحول الى تضامن واتحاد مع بقية الأفراد فى سبيل تحقيق الغاية العليا وهى سيادة الدوله عن طريق تضحية المرء بنفسه يقول هيجل :

« ان القيمة الداخلية للشجاعة بوصفها استعداداً للروح انما توجد فى الغاية النهائية المطلقة الأصيلة وهى سيادة الدولة • والعمل الشجاع هو التحقق الفعلى لهذه الغاية النهائية ، والوسيلة الى تحقيق هـذه الغاية هى التضحية بالوجود الشخصى • وهذه الصورة من صور التجربة تحتوى بهذا الشكل على تناقضات حادة : كالتضحية بالنفس التى تمثل مع ذلك الوجود الحقيقى لحرية المرء ، وكالوجود الذاتى للفردية فى أعلى درجاته ، ومع ذلك فهو مجرد ترس يقوم بدوره فى جهـاز التنظيم الخارجى • وكذلك الطـاعة الكـاملة والاقلاع عن الآراء الشـخصية والاستدلالات الخاصة بل الغياب الكامل للروح لكنه مع ذلك مصحوب بأعظم حضـور شـامل وقوى للروح واتخـاذ القرار فى لحظـة الفعل •• »(٦٦) •

وعلى ذلك فان فعل الشجاعة يتضمن « الطبيعة الجدلية » الهيجلية الشهيرة اذ يحوى فى جوفه تناقضاً واضحاً فهو السمة الحقيقية لحرية المرء ولوجوده لكنه فى الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود كله ، كما أنه يمثل الدرجة العليا من الوجود الذاتى أو « البقاء » الفردى لكنه يعبر عن مدى ضآلة الفرد وقلة حجمه فهو مجرد « جزئية » صغيرة فى عجلة كبيرة هى تنظيم الدولة ، كما أنه من ناحية تعبير عن اذعان أو طاعة عمياء ونبذ للآراء الشخصية لكنه يمثل فى نفس الوقت أعلى ألوان

---

(٦٥) H.A. Reyburn : « The Ethical Theory of Hegel A. Study of The Philosophy of Right. p. 253 - 4 . Oxford at The Claredon Press, London, 1967.

(٦٦) Hegel : The Philosophy of Right . p. 211.

القرارات التى يتخذها المرء حين يتخذ قرارا بانهاء وجوده • ويستطرد هيجل فيقول :

« لئن يعرض المرء حياته للخطر أفضل بكثير من مجرد الخوف من الموت • لكن ذلك لا يزال أمراً سلبياً خالصاً وهو بذلك غير متعين وبغير قيمة فى ذاته ؛ لأن الجانب الايجابى الذى هو الغاية والمضمون هما أول ما يضفى المعنى على هذه الشجاعة : فاللصوص والقتلة ينزعون الى الجريمة بوصفها غايتهم • والمغامرون الذين يسعون لتحقيق غايات تتفق مع أهوائهم الخاصة •• الخ هؤلاء أيضاً لديهم من الشجاعة ما يكفى لتعريض حياتهم للخطر •

لقد أضفى المبدأ الذى يرتكز عليه العالم الحديث ـــ وهو الفكر والكلية ـــ على الشجاعة صورة عليا عندما كشف أكثر عن آليتها بحيث لم تعد عملا لهذا الشخص أو ذلك وانما هى فعل يأوم به عضو فى كل • وفضلا عن ذلك فهو لا يبدو موجهاً ضد أشخاص معينين وانما ضد جماعة معادية ، ومن هنا تبدو الشجاعة الشخصية وكأنها غير شخصية • ولهذا السبب فقد اخترع الفكر البندقية ، واختراع هذا السلاح حول الصورة الشخصية الخالصة للشجاعة الى صورة أكثر تجريداولم يكن ذلك من قبيل المصادفة »(٦٧) •

وهيجل يضع يده هنا على نقطة هامة عندما يبين لنا أن الشجاعة فى الدولة تختلف عن شجاعة الفارس فى القرون الوسطى عندما كانت حياته عرضة للخطر الدائم ولهذا كانت الحرب عنده سبيل الى الثراء وجمع الغنائم كما أنها تضمن للفارس الشجاع سمعة عالية وعطايا كثيرة ، وعندما كان الفارس سعيد الحظ هو الذى يوقع فى الأسر بشخص مرموق فيضمن بذلك فدية دسمة ، أما الأسرى الفقـــراء فنصيبهم الموت •

---

(٦٧) Ibid, p. 211 - 212 .

فلا يبقى على قيد الحياة سوى الأسرى الموسرين القادرين على دفع الفدية الكبرى • ولهذا كان الفرسان فى أوقات السلم يجدون لذة خاصة فى قطع الطريق والاستيلاء على متاع وأموال التجار والقوافل من المسافرين(٦٨) • • أقول أن هيجل يذهب الى القول بأن ذلك كله ليس شجاعة وان كان تعرض حياة المرء للخطر أفضل من الجبن والخوف من الموت • ان الشجاعة الحقة انما تكون بهدفها ومضمونها ، فما الذى يهدف اليه الفارس هنا •• ؟ الاثراء الشخصى على حساب الآخرين ! وذلك لون من اللصوصية واذا كان فيه جرأة أو اقدام فهى كما قال « كانط » من قبل جرأة تزيد الناس منه نفوراً وكراهية ! أما الشجاعة الحقيقية التى كشفت عنها الحضارة الحديثة التى تقوم أساساً على الفكر فهى تلك التى يضحى فيها المرء فى سبيل الكل ، وهى ليست موجهة ضد شخص معين — لأن الجندى قد لا يعرف الجندى الآخر الذى يقاتله — وانما هى ضد جماعة معينة هى الدولة المعادية • فالحرب عند هيجل ينبغى أن توجه ضد الدولة لا ضد أشخاص بعينهم ، أو ضد ممتلكات الأفراد أو أسرهم أو ما شابه ذلك • ويرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية تكمن خاف اكتشاف البارود ؛ ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب « انسانية » بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد التى وجدت من قبل فى معارك المبارزة بالسيف ، ومن هنا فان الجندى الذى يشد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص فيصيب الأعداء لا يهدف الا قتل الدولة عدوه ، أما أفراد هذه الدولة فهو لا يعرفهم وربما لو عرفهم لم يكن ليكرههم (٦٩) •

لقد كان المجتمع فى العصور الوسطى ينقسم الى طبقتين : الفرسان

---

(٦٨) قارن ذلك بالتفصيل فى كتاب « الفرسان الاقنان فى مجتمع الاقطاع » ص ٥٤ .

(٦٩) امام عبد الفتاح امام « فلسفة الحق لهيجل » مقال بمجلة تراث الانسانية العدد الثالث من المجلد الثامن الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر القاهرة عام ١٩٧٠ .

والأقنان ، أو النبلاء والعبيد وكانت الحرب مواجهة بين شخصيتين ومن ثم كانت تعتمد على البسالة والشجاعة الشخصية • لكن تطور المجتمع البشرى كان يتطلب القضاء على هذه التفرقة ومن هنا ظهر اختراع « البارود » الذى يعتقد هيجل أنه كان مطلباً انسانياً لأنه لعب دوراً هاما فى حرمان النبلاء من ميزة السيطرة على العتاد والتجهيزات الحربية والبسالة والاقدام •• الخ • ومن هنا كان من أحد الأدوات الرئيسية فى تحرير العالم من هذا النظام الطبقى والاقطاعى ذلك لأنه وضع الطبقات الاجتماعية المختلفة على قدم المساواة فمع ظهور هذا السلاح الجديد تلاشت التفرقة بين السادة والأقنان ، كما أن هذا السلاح الجديد حطم صلابة القلاع القديمة التى كان يصعب اختراقها فقلت أهمية هذه الحصون • ويقول هيجل : اننا قد نترجم على تلك الأيام الخوالى وقد نأسف على اختفاء تلك الشجاعة الفردية والبسالة الشخصية وقد نشعر بالأسى لأن الرجل الشجاع النبيل قد يلقى حتفه برصاصة جندى جبان تنطلق كصرخة عفريت فى الليل من مكان حالك الظلام ومن مسافة بعيدة ! لكن البارود من ناحية أخرى قد أنتج شجاعة جديدة هى الشجاعة العقلية المتدبرة المتروية وهى شجاعة الروح ــ بالمعنى الهيجلى للكلمة ــ وهى العامل الجوهرى الحاسم فى النجاح الحربى وفى أى انتصار عسكرى • ومن خلال هذا السلاح الجديد العجيب استطاع هذا اللون العالى من الشجاعة أن يظهر وهو شجاعة تخلو تماماً من كل شعور بالحقد أو الكراهية الشخصية ، ذلك لأن استخدام الأسلحة النارية لا يوجه كما سبق أن ذكرنا ضد شخص معين أو ضد فرد بذاته فى حالة الحرب التى تشنها الدولة ضد غيرها من الدول ، لكنه يستخدم ضد « موضوع ما » بصفة عامة • أو ضد عدو مجرد ، أو ضد مبدأ أو فكرة : « ان شجاعة الأمم المتمدينة تتسم بهذه السمة المميزة لها وهى أنها لا تعتمد على قوة السلاح وحده ، وانما هى تضع ثقتها كلها بصفة أساسية فى الذكاء والتوجيه ، وشخصية القادة ،

والتماسك القوى ؛ كما كان عند القدماء ، واتحـــاد الروح من جانب القوى التى تأمرها ٠٠ »[٧٠] ٠

ومن هنا قيل أن الحرب هى « أمان الدولة » من حيث أنها هى التى تدفع بالمواطنين الى التضامن والتلاحم ، وهى التى تدفعهم الى أن يخبروا الدولة بوصفها فرداً لا ينقسم ، فرداً مستقلا بين أفراد الدول الأخرى ٠٠ ولكى يدافع المواطن عن هذه الدولة فلابد أن يتحقق من أنها شىء أكبر وأعلى من النظام الذى يخفق مصالحه الخاصة وأهـــدافه الجزئية ٠٠ الخ ٠ ومن هنا فان المواطن لكى يدافع عن هذه الدولة فانه لابد أن يدخل Internalize الطابع العام لدولته الى أعماقه ، لابد أن يجون هذا الطابع ، أن صح هذا التعبير ، أى يجعله جوانيه ( أعنـــى أن يتقمصه ويتشربه فى ذاته ) بحيث يراها دولة جزئية تقف فى مواجهة دولة جزئية أخرى ٠ وليس ثمة وسيلة أقوى من الحرب يمكن ان تجعل المواطن يمر بهذه التجربة فهى وحدها التى يمكن أن تقدم له هذه الخبرة الفردية فى أروع صورها ، فهى من ناحية تجعله يحقق طبيعة مواطنيه فى الدولة ، ومن ناحية أخرى تجعله يحقق الطابع الزمانى لوجوده ٠

وفى النهاية نستطيع أن نقول أن الحرب : تبرز الجانب المتناهى فى الأشياء المـــادية الذى هو جوهرها وطبيعتها العقلية ، ثم هى من ناحية أخرى تجعل الفرد يتخلى عن مصالحة الجزئية ، وهكذا تبرز جانب التضحيات وبالتالى تظهر الشجاعة بمعناها الحقيقى والعقلى ؛ لا بمعناها الرومانتيكى القديم ( وهى كما تظهر الشجاعة تظهر الجبن أيضاً ٠ ! ) ومن هنا يذهب هيجل الى أن الحرب تكشف عن الجانب المزدوج من الطبيعة البشرية فهى تبرز أفضل وأسوأ ما عند البشر من انفعالات وعواطف ٠

---

(٧٠) Hegel : « Lectures on the Philosophy of History » P. 419 Trans. by : J. Sibree, London . George Bell & Sons. 1900

## ٤ ـ محكمة التاريخ :

بقى الشق الثانى من نظرية هيجل عن الحرب ، وأعنى به علاقة الدولة بغيرها من الدول ، وهو بدوره يثير مشكلات كثيرة وتأويلات شتى ؛ لأن هيجل ينظر الى علاقة الدول بعضها ببعض ، وهى التى نسميها بالقانون الدولى نظرة خاصة تقوم على فكرة مركزية مفادها أن كل دولة مستقلة وذات سيادة وهى « فرد » بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . يقول : « الطابع الجوهرى ( للدولة ) هو فرادنيتها وهى فردانية تجمع فى داخلها هذ الاختلافات ( أى الأعضاء فى الدولة ) وهى بالتالى وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى . والدولة حين تتسم بهذه السمة انما تكون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ، ومن حيث السيادة هى فرد مباشر متحقق بالفعل »(٧١) .

ويمكن أن نقول أن هيجل فى هذا النص يذهب الى أن الدولة كائن حى فهى وحدة مغلقة على نفسها تطور نفسها وتمنى حياتها داخل ذاتها . وهى فرد وليس تجمعاً محضاً ، أو كومة من أجزاء ، وانما هى وجود واحد أو وحدة عضوية . ومن ثم فهى واحد يستبعد ، بما هو كذلك ، الآحاد الأخرى ، وهكذا يكون لها جانب داخلى يتمثل فى علاقتهـا بالأفراد الآخرين من نفس نوعها أعنى الدول الأخرى (٧٢) . وهذا هو المعنى الجوهرى لقولنا أن الدولة فرد . فهيجل يصف الدولة بنفس صفات الفرد ويضفى عليها نفس الشخصية الفردية والوحدة العضوية ولهذا يقول عنهـا « أنها قوة مطلة على الأرض » وأنها « شخصـية لا متناهية داخلياً » وهى « وحدة تستبعد غيرها » .. الخ وذلك لأن الصفات الأساسية للشخصية الفردية قائمة ومتجمعة ومركزة فى الدولة

---

(٧١) Hegel :Philosophy of Right : p. 208.

(٧٢) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٦١٠ ترجمة د . امـام عبد الفتاح امام دار الثقافة لنطباعة والنشر ـ القاهرة عام ١٩٧٥ .

مع ميزة لا توجد لدى الفرد وهى أنه ليس ثمة سلطة أعلى منها ، ولهذا كانت قوة مطلة على الأرض ! « فالدولة عند هيجل هى أعلى انجاز اجتماعى حققه الانسان »(٧٣) .

ولما كانت كل دولة فرداً ، فان الطابع الأساسى لعلاقتها بالدول الأخرى تشبه العلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية فى المجتمع المدنى : فهؤلاء الأشخاص كانوا شخصيات مستقلة بالضرورة ، وكذلك نجد بالمثل أن السمة الأولى لكل دولة فى علاقاتها بالدول الأخرى هى استقلالها : « الفردية هى ادراك المرء لوجوده كوحدة تتمايز تمايزاً حاداً عن الآخرين وهى تتجلى هنا فى حالة الدولة بوصفها علاقة الدولة بغيرها من الدول التى لكل منها استقلال ذاتى فى مواجهة غيرها من الدول . وهذا الاستقلال الذاتى يجسد الادراك الفعلى للروح ذاتها بوصفها وحدة . ومن ثم فهى الحرية الأساسية التى يمتلكها شعب ما كما أنها أيضا أعلى كرامة يصل اليها .. »(٧٤) . لكن اذا كانت الدولة تشبه الفرد فى خصائصه الكثيرة فانها تختلف عنه من حيث علاقة الفرد بغيره من الأفراد ، ذلك لأن الأشخاص تعلوا عليهم الدولة ، فى حين أن الدولة لا يعلو عليها شىء فلا سلطان عليها (٧٥) . ومن هنا فان هناك فارقا واسعا بين القانون الداخلى فى الدولة وبين القانون الدولى :

القانون الداخلى ملزم لجميع الأفراد فهو ينص على جزاءات معنية وبشكل محاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام وتحد من الأهواء الفردية ، كما أن هناك معياراً موضوعياً للفصل فى المنازعات وهو القاضى الذى يحكم ويفصل بين الأفراد ويفض ما بينهم من خلافات ، أما القانون

---

(٧٣) H. B. Acton : Hegel in Encyclopaedia of Philosophy , Volume 3, p. 443.

(٧٤) Hegel : The Philosophy of Right p. 209.

(٧٥) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٦١١ .

الدولى فلا يكون ملزماً للدول الا بمقدار ما تتعهد الأطراف المعنية باحترامه والعمل بمقتضاه ، لكن لا توجد محاكم لارغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات والمعاهدات التى تعقد فيها (*) • ولهذا كانت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية لا تقوم الا على ارادات فردية ولهذا كانت الدول المتحالفة أو المتعاقدة تشبه على أحسن الفروض الأطراف المتعاقدة فى المجتمع المدنى • ومن ثم فان أى تحالف سوف يكون عرضياً يستطيع أى طرف أن يتنصل منه • يقول هيجل :

« القضية الأساسية التى يقوم عليها القانون الدولى ( أعنى القانون الكلى الذى ينبغى أن يكون صحيحا صحة مطلقة بين الدول بوصفه متميزا عن المضمون الجزئى للمعاهدات الايجابية ) هى أن تلك المعاهدات بوصفها أساس الالزام بين الدول ينبغى أن تحترم • ولكن ما دامت سيادة الدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول ، فان الدول الى هذا الحد تكون فى حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض ، فحقوقها لا تتحقق بالفعل الا فى ارادات جزئية لكن ليس فى ارادة كلية قوامها سلطة أعلى منها • ومن ثم فان هذا الشرط الكلى لا يتجاوز حالة ما ينبغى أن يكون ، وما يحدث فعلا هو أن العلاقات الدولية تسير طبقاً للمعاهدات وتتغير وفقاً لقطع هذه العلاقات •• »(٧٦) •

هذا نص من النصوص الهيجلية الكثيرة التى أغضبت الشراح مع أنه غاية فى الوضوح ويخيل الى أننا سوف نتفق جميعا مع هيجل فيما يعرض فيه من أفكار لو أننا تخلينا عن « العواطف » ونظرنا الى الموضوع نظرة عقلية خالصة ! ما يقوله هو بكل بساطة أن أفعال الدول تحكمها ارادتها التعسفية ومن ثم فان المعاهدات والاتفاقيات الدولية رهن بالتزام الدول

---

(*) القول بوجود محكمة العدل الدولية فى « لاهاى » لا ينفى الفكرة لان المهم أن تنفيذ ما تقوله هذه المحكمة يظل رهن ارادة الدولة !

(٧٦) Hegel : op . cit . p. 213.

بها لأن كل ما يمكن للقانون الدولي أن يفعله هو أن يأمر فحسب باحترام هذه الاتفاقيات بصفة عامة . لكن لما كان لا توجد سلطة تعلو الدول ؛ ولما كانت العلاقات بين الدول لا تحكمها الكلية ( التى هى قانون العقل ) بل الاتفاق والعرضية ( وهما تعبير عن الجزئى أى عن الجانب الذاتى أو الهوى ! ) فان هذه العلاقات تتغير وتتبدل باستمرار ، والمعاهدات حتى لو كانت توحى بالالتزام والارتباط الدائم فانها تعتبر عتيقة مهملة حين تتغير الظروف التى أدت اليها [77] . وهى فى جميع الحالات تظل رهن الالتزام الأدبى » للدول ! ويستطرد هيجل فيقول أنه ليس هنـاك « بريطور » رومانى ( أى قاضى أو قنصل ) . كما كانت تفعل روما فى أوائل العهد الجمهورى — يقوم بالفصل فى القضايا التى يكون طرفـا الخصومة فيها الرومان من ناحية والأجانب من ناحية أخرى يقول :

« ليس هناك بريطور Praetor ليحكم بين الدول فعلى أحسن تقدير ، قد يكون هناك حكم أو وسيط . وهو يمارس وظائفه بصفة عارضة مشروطة فقط ، أى أن عمله يتوقف على الارادات الخاصـة للمتنازعين . وقد كانت عند كانط Kant فكرة تحقيق السـلام الدائم بواسطة عصبة أمم تقوم بعقد الصلح فى كل نزاع ، وأراد لها ان تكون سلطة معترف بها من كل دولة فردية وأن تكون حكماً فى جميع قضـايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا الى الحرب لحسم تلك القضايا . وتفترض هذه الفكرة مقدماً الوفاق بين الدول ، وذلك يعتمد على أسس واعتبارات أخلاقية أو دينية أو غير ذلك ، لكنه يعتمد أيضاً ، وبصفة دائمة ، فى النهاية على ارادة خاصة ذات سيادة ، ولهذا السبب فسوف يظل موصوماً بالعرضية والاتفاق .. »[78] .

ولقد ذهب خصوم هيجل الى القول بأنه يدعو فى هذا النص الـى الحرب لأن النتيجة الحتمية لمضمونة أن السـلام الدائم « حلم »

(٧٧) ولتر ستيس « فلسفة هيجل » ص ٦١١ .

(٧٨) Hegel : op. cit. p. 213 - 214.

أو « وهم » أو هو على أحسن الفروض أمنية ! والواقع أن الشق الثانى من تفسير الخصوم لنص هيجل سليم لكن الأول خاطىء ، فهيجل لا يرفض السلام لكنه يرى أن « دوامة » يكاد أن يكون أمرا مستحيلا بسبب قيامه على ارادة جزئية حرة تستطيع أن تحطمه فى أى وقت ! ان السـلام يظل مرهونا بارادة المتعاقدين دون أن يكون هناك من يفرض على ارادتهم شيئاً • ومن هنا فان الحديث عنه لا يمكن أن يخرج عن دائرة الأخلاق والمشاعر الطيبة والنوايا الحسنة الى غير ذلك من الأمور « العاطفية » اللاعقلية وبمعنى آخر يصعب أن نتحدث عن السلام بلغة « الضرورة » التى هى لغة العقل فنقول أنه من الضرورى أن يكون هناك سلام دائم ؟ كلا ليس ثمة « ضرورة » ما دامت المسألة متوقفة على ارادة الدولة الجزئية التى تستطيع ان تنقض المعاهدات وتشن الحرب فى أية لحظة ، ومن ذا الذى يستطيع أن يضمن لنا « ضرورة » التزام الدولة بالمحافظة على بنود اتفاقيات السلام وتنفيذ نصوص المعاهدات الدولية •• ؟ ! قد نقول « عصبة أمم » أو « تحالف دولى » أو شيئاً من هذا القبيل « يرغم » الدول بالقوة على ضرورة احترام اتفاقيات السلام • ولنا على هذه الفكرة ملاحظتان :

**الأولى** : أن هناك محاولات كثيرة بذلتها البشرية ولا تزال منذ عام ١٨١٥ حتى يومنا هذا ، لكنها كلها باءت بالفشل !

**الثانية** : ان ارغام الدول على هذا النحو لا يكون الا بالقوة المسلحة وليس فى ذلك سلام « دائم » ! وذلك يحتاج الى شىء من التفصيل :

بعد أن توقفت الحروب النابليونية التى اجتاحت أوروبا دعـا « اسـكندر الأول » قيصر روسـيا الى تكوين « حلف مقـدس » Holy Alliance من روسيا والنمسا وبروسيا وقد تم تكوينه بالفعل عام ١٨١٥ وقد ألزم الميثاق ملوك أوروبا « أن ينتهجوا المبادىء المسيحية فى علاقاتهم بعضهم ببعض •• » لكن الحلف الذى عبر عنه « كترنخ » سياسياً ، وكانط فلسفياً فشل فشلا ذريعا ولم يستطع أن يحقق ذلك

« السلام الدائم » الذى عادت البشرية تكافح من جديد فى سبيل تحقيقه! يقول هيجل ملخصاً هذه الفكرة « كثيراً ما يقال أن السلام الدائم هو المثل الأعلى الذى تكافح البشرية من أجل تحقيقه ، ولقد اقترح كانط — وهذه الغاية فى ذهنه — عصبة من الممالك لحل الخلافات بين الدول ، كما أريد للحلف المقدس أن يكون شيئاً من هذا القبيل • غير أن الدولة فرد ، والفردية تتضمن السلب • ومن هنا فانه حتى اذا اجتمع عدد من الدول فى أسرة ، فان هذه المجموعة بوصفها فرداً لابد أن تنتج ضدها وتخلق عدواً لها •• »(٧٩) وهذا ما يبرهن عليه التاريخ كل يوم عندما يتكون « حلف » فيظهر فى مقابلة « حلف » آخر ! وتظل الدول الأفراد الداخلة فى هذا الحلف أو ذاك تلتزم التزاماً أدبياً فقط ( أو بلغة الفلسفة التزاماً أخلاقياً ) بتنفيذ « نصوص » « وبنود » هذا الحلف اذ يمكن لها فى أية لحظة أن تقرر الخروج من الحلف ! وعلينا لكى نقف على فهم صحيح لهذه الفكرة أن نتتبع المحاولات « الدولية » التى بذلت فى سبيل اقرار هذا السلام الدائم ! فلنقرأ ما يقوله التاريخ عن ويلات الحرب العالمية الأولى والتى ظهرت فى أثرها الدعوة لاقرار السلام وانشاء « عصبة للأمم » تعمل على استتبابه وبالفعل صدر ميثاق العصبة فى ١٣ فبراير عام ١٩١٩ وبدا وكأن « حلم البشرية » على وشك التحقيق! لكن نظرة سريعة على مقدمة هذا الميثاق تبرهن فى الحال على صحة الفكرة الهيجلية — تقول هذه المقدمة بالحرف الواحد : « أن الأطراف السامية المتعاقدة بقصد تنمية التعاون بين الأمم وتحقيق السلام والأمن رأت أن تقبل بعض الالتزامات التى تقضى بعدم الالتجاء الى الحرب ، وأن تعمل على اقامة علاقة صريحة بين الدول ، أساسها العدل والشرف •• وأن تحافظ على العدالة ، وتحترم بنزاهة كافة الالتزامات المترتبة على المعاهدات •• » • وسوف أترك لك تأمل المفاهيم الأخلاقية الواردة فى هذه المقدمة والتى تتحدث عن « الالتزام » و « الاحترام » والصراحة والنزاهة والعدل والشرف •• الخ لتعلم أن هذه كلها متوقفة على ارادة

---

(٧٩) Hegel : Ibid , p. 295.

الدولة الفرد العضو فى العصبة تستطيع أن تتنصل منها فى أى وقت ! وهذا ما حدث بالفعل فمنذ عام ١٩١٩ حتى ١٩٣٩ وهى فترة وجود العصبة انسحبت منها ست عشرة دولة من مجموع دولها البالغ احدى وعشرون دولة ! بل ان وجودها لم يمنع مثلا أن تقوم دولة عضو فيها مثل ايطاليا بضم دولة عضو أخرى اليها كرهاً هى الحبشة عام ١٩٣٦ ، أو أن تقوم ألمانيا باحتلال النمسا عام ١٩٣٨ ! ثم تشتعل الحرب العالمية الثانية بين دول الكرة الأرضية جميعاً عام ١٩٣٩ . ! ثم ظهرت الأمم المتحدة بميثاقها الجديد فى ٢٦ يونيو ١٩٤٥ كما ظهر « مجلس الأمن » الذى مهمته الرئيسية العمل على حفظ السلام والأمن الدوليين والذى أريد له أن يكون بمثابة « بوليس دولى » يفرض السلام الدائم ! فما الذى حدث ! ؟

حدث تطور هائل فى التكنولوجيا العسكرية وأساليب الدمار كان قد بدأ بالقاء قنبلة ذرية على هيروشيما ثم تطور باختراع الصواريخ عابرة القارات ، ثم الأقمار الصناعية — وهو تطور يهدد بحرب فناء للبشرية كلها ! ولعل هذا « الفناء » هو السبب الوحيد الذى منع وقوع حرب عالمية حتى الآن وجعلها ضرباً من الجنون المحال !

غير أنه اذا كانت الحرب الذرية قد أصبحت بعيدة الاحتمال فانه قد فتحت الأبواب على مصاريعها للحروب المحلية ! وسوف نكتفى بأمثلة بسيطة كنماذج لما وقع حتى الآن تحت سمع الأمم المتحدة وبصر مجلس الأمن — وأحيانا تحت اشرافهما ! من أمثلة ذلك : الحرب الكورية التى انتهت فى يوليو ١٩٥٣ — وحرب الهند الصينية التى انتهت فى مايو ١٩٥٤ — والحرب الجزائرية التى انتهت فى يوليو ١٩٦٣ — وحرب فيتنام التى انتهت فى ابريل ١٩٧٥ — والحرب الهندية الباكستانية فى ديسمبر ١٩٧١ — ثم أخيراً ، وليس آخراً ، سلسلة الحروب المتواصلة بين العرب واسرائيل والممتدة منذ عام ١٩٤٨ حتى أكتوبر ١٩٧٣ !! أاذا جاء هيجل بعد ذلك كله ليقول أن « السلام الدائم » أمر بعيد

الاحتمال ، وأن السلام عموما رهن بمشيئة الدول التي لا يسيطر عليها شيء ـ نتهمه بأنه « هادم الملذات » ومفرق الجماعات وداعية الى الحرب والحرب العظيم ؟ ان الرجل يتحدث عن « الاخلاق » المفقودة بين الدول : صحيح أن الكل يتحدث عن الأخلاق والضمير والقيم .. الخ بكلمات براقة لكنهم يقفون عند حدود الكلمات فحسب مع أنه : « .. لابد للمبدأ من قوة . وما دام لا توجد قوة تقرر في مواجهة الدول ما هو حق من حيث المبدأ ، وتنفذ هذا القرار ، فانه ينتج من ذلك ان العلاقات الدولية لن تتجاوز مرحلة « الوجوب » لأن العلاقات بين الدول هي علاقات بين شمولات مستقلة ذاتياً ، تعقد تعاقدات متبادلة لكنها تكون في نفس الوقت أعلى من هذه التعاقدات .. »[٨٠] ومن هنا فاننا سوف نظل الى الأبد نتحدث « عما يجب » أن تفعله الدول ، وعما ينبغي أن يكون عليه العالم من سلام دون أن نتجاوز دائرة « الوجوب » الأخلاقي ، والسبب أن القانون الدولي يعتمد على ارادة أفراد مستقلين وليس ثمة « سيد » يسيطر عليهم ، وهذا هو السبب الذي جعل هيجل يرى أن السلام الدائم أمر بعيد الاحتمال ! ان فكرة عصبة الأمم في نظر هيجل لا يمكن أبدا أن تحل المشكلة ما دامت هذه العصبة نفسها لكي تكون قوية وفعالة لابد أن تكون هي نفسها على استعداد لشن الحرب ! صحيح أن مثل هذه العصبة يمكن أن تتجنب هذه الحرب أو تلك ( وهناك طرق أخرى كثيرة لتجنب الحروب الفردية أو الجزئية ولمنع نشوب هذه الحرب أو تلك ) لكن المهم أن وجود الحرب نفسها لا يمكن التخلص منه عن طريق شن حرب تحت رعاية الأمم المتحدة بدلا من شنها تحت علم هذه الدولة أو تلك »[٨١] . وهذا هو السبب الذي جعل هيجل ينتقد مشروع

---

(٨٠) Ibid, p. 297.

(٨١) S. Avineri, op. cit. p . 201.

كانط « للسلام الدائم »[٨٢] • والحق أننا لو تأملنا مشروع كانط لوجدنا أنه يعتمد على « النية » كقوله فى المادة الأولى : « أن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة اذا انطوت نية عاقدها على أمر من شأنه اثارة الحرب من جديد •• »[٨٣] أو على الواجب كقوله فى المادة الثالثة « يجب ان تلغى الجيوش الدائمة الغاء تاماً على مر الزمان »[٨٤] •• وهكذا ولا يمكن أن تكون النوايا الطيبة التى تتحدث عنها الدول أساساً للسلام أو ان يكون دائماً يقول برتراند رسل : « ان الأمم الغربية كلها تمجد المسيح مع أنه لو ظهر الآن لألقت السلطات القبض عليه يقيناً لنفوره من حمل السلاح !»[٨٥] • فالكلام عن « الأخلاق » والنوايا الحسنة لا آخر له لكن لا أساس له أيضاً •

ننتهى من ذلك كله الى أن نقول مع هيجل : « ويتبع ذلك أن الدول اذا ما اختلفت ، ولم يكن من المستطاع تحقيق الانسجام بين ارادتها الخاصة ، فان النزاع لا يمكن حسمه الا بالحروب »[٨٦] • لكن هيجل يرى أن هناك مجموعة من القواعد ينبغى مراعاتها أثناء الحرب فبما أن الدولة حتى فى حالة الحرب تعترف بأن عدوها دولة أجنبية أعنى فرداً مستقلا فانها لابد أن تشن الحرب ضد هذا الفرد بما هو كذلك أعنى ضد الدولة لا ضد أشخاص معينين ، أو ممتلكاتهم أو عائلاتهم • •

---

(٨٢) كان أول نقد وجهه هيجل الى مشروع كانط للسلام الدائم ما قاله فى « دستور المانيا » عام ١٨٠٢ قارن « الكتابات السياسية لهيجل » التى ترجمها ت . م نوكس T. M. Knox ص ٢٠٨ ، وقارن أيضا فقرة رقم ٣٢٤ من « فلسفة الحق » وملحق الذى أضيف الى هذه الفقرة .

(٨٣) « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ٢٥ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة عام ١٩٥٢ .

(٨٤) المرجع السابق ص ٢٦ وانظر أيضا ص ٢٨ وكذلك ص ٢٩ .

(٨٥) اقتبسه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه « برتراند رسل » العدد الاول من سلسلة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف بمصر •

(٨٦) Hegel : Philosophy of Right, p. 214.

يقول : « واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنهـا دول تبقى حتى في الحرب — التي هي وضع يختفي فيه الحق وتتسلط القوة والمصادفة — مرابطة تعتبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئا مطلقا . ومن هنا فانه حتى في حالة الحرب — فان الحرب نفسها تتسم بانها شيء ينبغي أن يزول . ومن ثم فهي تتضمن الشرط المطابق لقانون الشعوب وهو صون احتمال السلام ، وهكذا ينبغي احترام المبعوثين أو الممثلين للدول — وبصفة عامة ينبغي ألا تشن الحرب ضد المسسات الداخلية ، أو ضد سلامة الأسرة والحياة الخاصة أو ضـد الأشخاص وقدراتهم الخاصة .. »(٨٧) اذ ينبغي العمل على صيانة حقوق الأفراد وحمايتها الى أقصى حد فلا تكون هدفا للحرب . ولهذا السبب أيضا فان هيجل يؤيد وجود الجيوش النظامية المحترفة ، ويرفض تماما الجنود المرتزقة ، بل ويعارض أى صورة من صور التجنيد العفوى العـابر Levy En Masse أى التجاء الناس بطريقة عفوية الى حمل السلاح دفاعا عن النفس عندما يتبين لهم اقتراب عدو ما ، دون أن يجدوا فرصة كافية لتنظيم صفوفهم وفقا للقواعد العسكرية المقررة (٨٨) .

الدول اذن تتنازع ولا يحكم بينها سوى التاريخ ، وروح العالم الذى يحرك هذا التاريخ هو المحكمة الأخيرة والقاضى النهائى بين الأمم ، فليس ثمة محكمة عالمية تصدر حكمها على الشعوب ، وليس من الممكن قيامها ، كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا فان الحكم على الدول انما يوجد فى المصير الذى ينتظرها فى مسار تاريخ العمل . ولهذا يستعير هيجل من الشاعر الألمـانى شيللر Schiller قوله « أن تاريخ العالم هو محكمة التاريخ » .. (٨٩) فاذا كانت الحرب الصحيحة هى الحرب من أجل

---

(٨٧) Ibid ; p. 215.

(٨٨) H. B. Acton : Hegel in Ency . of Philos. Vol. 3. p. 443.

(٨٩) Hegel : Philos . of Right p. 215.

الأفكار ، الحرب في خدمة العقل ، فان المعركة لابد أن تكون من أجـل المبدأ (٩٠) . والدولة المنتصرة هي أكثر حقيقة وأكثر صدقا — وهي في كلمة واحدة أفضـل من الدولة المنهزمة ، فواقعه انتصارها نفسـها تبرهن على ذلك ، ان انتصـارها ادانة للمبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة (٩١) .

لكن ينبغى ألا نظن أن التاريخ تحكمه القوة العمياء الغاشمة ، بل على العكس ان العقل هو الذى يحكم التاريخ ، يقول هيجل بوضوح : « ان تاريخ العالم ليس هو حكم القوة المحض أعنى الضرورة المجردة غير العقلية لقدر أعمى بل على العكس ما دامت الروح هى ضمنياً وفعلا العقل »(٩٢) . وهذا العقل الكلى يتجسد فى كل حقبة من التاريخ فى شعب معين فيتقدم بقية الشعوب ويسير فى مقدمة ركب الحضارة ، وهو الذى اختار فى حقب مختلفة : المصريين ، والأشوريين ، والاغريق ، والرومان ، والفرنسيين .. الخ . وهى شعوب تتجمع فى معبد التاريخ حول الروح اللامتناهى كما تلتف الملائكة حول العرش ! (٩٣) ..

* * *

---

(٩٠) أبت سخرية الأقدار الا ان يدمر منزل هيجل نفسه فى مدينة يينا تحت قصف مدافع نابليون بونابرت عندما اكتسحت جيوشه المدينة وفقد هيجل وسط هذا « العماء » المخطوطة الوحيدة لكتابه « ظاهريات الروح » !

(٩١) A. Weber : History of Philosophy , p. 520.

(٩٢) Hegel : op . cit ., p. 216.

(٩٣) فلسفة الحق فقرة ٣٤٦ ، وص ٢١٥ — ٢١٦ من ترجمة نوكس وقارن أيضا :

امام عبد الفتاح امام « فلسفة الحق لهيجل » مقال بمجلة تراث الانسانية العدد الثالث من المجلد الثامن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٠ .

## المجموعة الثالثة - هيجل والفلاسفة

١ - كيركجور فى قبضة هيجل ..
٢ - كيركجور وهيجل .
٣ - المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل

## كيركجورد فى قبضة هيجل

أنا يا هيجل الدليل الحى على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن أبوح بها ، بل ان عزائى أن أحداً لن يستطيع بعد وفاتى أن يجد بين أوراقى تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتى كلها ، لن يجد الكلمات التى تفسر له كل شىء •

س • كيركجورد

* * *

يوشك الباحثون أن يكونوا على اجماع بأن الثورة الفلسفية التى قادها كيركجور فى منتصف القرن الماضى كانت تستهدف أساسا معارضة هيجل ، فهو يجعل شعاره : « ابتعدوا عن المذهب ، ابتعدوا عن الفكر النظرى ، أعنى ابتعدوا ــ قبل كل شىء ــ عن هيجل •• » • ويقول جان فال فى هــذا المعنى : « ان كيركجور لم يستطع تشكيل فلسفته الا بمعارضته لهيجل أولا وقبــل كل شىء فقد اعتبره نهــاية التراث الفلسفى الذى بدأه أفلاطون وربما فيثاغورس ( فلسفات الوجود ص ١٤ من الترجمــة الانجليزية ) ومعنــى ذلك أن « فلســـفة كيركجور الذاتيــة لم يكن الا ثــورة على الفلســـفة الهيجليــة التى ألقت ضــوءا جــديدا على النزعة العقليــة وجعلتهــا تســتغرق جميــع الموضوعات ، وتشيع فى كافة الأوساط الفلسفية » ( د • فوزية ميخائيل : كيركجور ص ٥٩ ) • واذا تساءلنا لمــاذا عارض كيركجور هيجل بهــذا العنف ، ولمــاذا كل هــذه الثورة على الفيلسوف الألمــانى ، أجاب كيركجور « الخلط الذى أحدثته الفلسفة الهيجلية فى الحيــاة الشخصية أمر لا يصدق ، وهو نتيجة تعسة لفيلسوف رغم كونه بطلا فانه من وجهة نظر شخصية علمانى متحذلق » ! ( اليوميات ــ ترجمة درو ص ١٧٥ ) • لكن ما هو هذا الخلط الذى يشير اليه كيركجور •• ؟

لم يكن هناك حد لطموح هيجل ، كما أنه لم يكن ثمة حد لايمانه بالعقل ، ولهــذا فقد حاول تفسير العالم بأسره تفسيرا عقليا بحيث يبدو كل شيء واضحا ومعقولا ، كل شيء يرتبط بغيره من الأشــياء ، أو بلغة هيجل كل شيء متوسط ولا يقوم بذاته ، فليس ثمة شيء مباشر ، أو قل أن المباشر لابد أن يكون متوسطا أيضا من الوقائع البسيطة الى الحقائق العليا ، خذ مثلا هــذه الواقعة البسيطة « القول بأني مقيم في مدينة برلين ـــ وهــذا هو وجودي المباشر ـــ تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التي قمت بها الى أن وصلت الى هــذه المدينة » ( موسوعة فقرة ٦٦ ) ، بل انه ليذهب الى القول بأنه ليس ثمة شيء لا في الأرض ولا في السماء ولا في الروح ، ولا في أي مكان آخر ، لا يتضمن المباشرة والمتوسط معــا .. ( راجع في هــذا كتابنا « المنهج الجدلي عنــد هيجل » ص ١٥٠ ـــ ١٥١ ) .

لقد أراد هيجل أن يشيد صرحا نصــفه ديني ونصفه فلسفي ـــ على حد تعبير كيركجور ـــ فماذا كانت النتيجة .. ؟ كانت النتيجة ادخال الخلط والاضطراب في الفلسفة واللاهوت في آن معاً ، فلا هو استطاع تفسير الدين ، ولا هو استطاع تفسير الانسان ، خذ مثلا نبل عواطفنا ومشاعرنا تجده يفسرها بأنها جزء من كل ، فهي لا يمكن أن توجد الا من حيث أنها جزء من كل : وهــذا الكل هو حياتي ، لكن حياتي نفســها لا توجد الا بمقدار ما ترتبط بالأرضية الثقافية التي انتمي اليها ، والوطن الذي أنا مواطن فيه ، فأنا اذن ارتبط ارتباطا عميقا بالدولة التي أنا عضو فيها ، لكن هــذه الدولة بدورها جزء فحسب من عملية تاريخية واسعة ، ونحن بهذا الشكل نصل الى فكرة الكل العيني الذي يحتوي الأشــياء جميعا ويفسرها ( جان فال ـــ فلسفات الوجود ص ١٤ ) مع أن هــذا الكلي العيني لا يفسر شــيئا قط ، فهو بشــهادة هيجل نفســه عقلي وموضــوعي ، فكيف يمــكن أن يفسر تلك العواطف والمشــاعر

الذاتيـــة التى لا هى عقليـــة ولا هى موضـــوعية •• ؟ كيف يمكن أن يخسر هـــذا الانسان الجزئى الذى يعيش فى مجتمع معين ويحمل عواطف وأسرارا وانفعالات ، وخبايا قد لا يعرفها أحد سواه ؟ وان قيل لنا ان هيجل يتحدث هنا عن حقائق موضوعية لا ذاتية : « فأى فائدة يمكن أن تعود على اذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية •• ؟ أى فائدة ترجى اذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما فى كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق • ؟ أى فائدة تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة ورتبت جميع التفصيلات فى كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالما لن أعيش فيه •• ؟ » • ( اليوميات ترجمة درو ص ١٥ ) • ألم يقل السيد المسيح : « ماذا ينتفع الانسان لو انه ربح العالم كله وخسر نفســـه •• » ؟ ( مرقس : ٨ : ٣٦ ) فكيف يمكن اذن أن أتجه الى معرفة العـــالم •• ؟ : « ان ما ينقصنى فى الحقيقة هو أن أرى نفسى بوضـــوح : أن أعرف ما يجب على أن أعمله — لا ما ينبغـــى على أن أعرفه الا بمقـــدار ما تســـبق المعرفة العمـــل بالضرورة • أن المهم هو أن أفهم مهمتى فى هـــذه الدنيا ، وددك تماما ما يريد منى الله أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة ، حقيقة تكون لى أنا : أن اجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى •• » ( اليوميات ترجمة درو ص ١٥ ) •

فهل تستطيع الفلسفة الهيجلية أن تكون عونا لى فى الوصول الى هـــذه الغاية •• ؟ كلا ، ان الفكرة الأساسية فى هـــذه الفلسفة هى التوسط ، مع أن الفكرة الأساسية فى المسيحية هى المفارقة ( يوميات ترجمة درو ص ٨٩ ) وما التوسط ؟ هو ارتباط كل شىء بغيره وتفسيره فى ضوء النسق بحيث يبدو كل شىء واضحا ومعقولا ، أى أن التوسط يرتبط بالتفسير العقلى ، أما المفارقة فهى هزيمة العقل ، هى ما لا يمكن للعقل تفسيره لأنها موضوع ايمان لا موضوع معرفة : والا فكيف يمكن للعقل — مثلا — أن يفسر ظهور الأبدى فى الزمان ؟ أعنى كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله فى التاريخ •• ؟ • وكيف يمكن للعقل — مثلا ثانيا — أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول : أن هـــذا الرجل البسيط

المتواضع الذى يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله ؟ . ( اليوميات ترجمة درو ص ١١١ — ١١٢ ) . وكيف يمكن للعقل — مثلا ثالثا — أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول ان مريم العذراء هى أم الاله ، أى عقل هـذا الذى يمكن أن يفسر هـذه المفارقة ..؟

كلا ، يستطيع العقل أن يفسر شـيئا ، ولهذا « يجب اغلاق فم العقل بالقوة ، بالخضوع للنظام ، وبالتهديد بالعقوبات الأبدية ، فكل استفهام تمرد .. » ( جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٨٢ ) فالعقل ان حاول التدخل فى الدين كان ذلك بمثابة القضاء عليه : « وأول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون الدين بقبلة »[1] . انه يقوض أركانه فى الوقت الذى يدعى فيه تأييده والدفاع عنه ، ليس فى الدين مجال لدفاع ، ولا مجال لأدلة أو براهين عقلية « وما طلبه اليهود من المسيح — وكثيرون غيرهم فيما بعـد — من انه ينبغى عليه أن يبرهن لهم على ألوهيته هو مطلب لا يقبله عاقل ، لأنه ان كان ابن الله حقا فان البرهان فى هـذه الحالة سيغدو أمرا يدعو الى السخرية ، مثله مثل انسان يحاول أن يبرهن على وجوده الخاص ، طالمـا أن وجود المسيح فى هـذه الحالة هو عين ألوهيته ( اليوميات ترجمة درو ص ٤ ) ثم « لمصلحة من نبحث عن البرهان .. ؟ الايمان .. ؟ الايمان ليس فى حاجة اليه ، أجل ، بل انه لينظر الى البرهان على أنه عدوه .. » ( الحاشية ص ٣١ من الترجمة الانجليزية ) . ان كل محاولة لعقلنة الايمان تنتهى باقتلاع المسيحية من جذورها ، ولهذا كان الايمان ملازما للمفارقة . انه « قفزة فى اللامعقول » عليك أن تؤمن بلا عقل ، بل ان الايمان يزداد كمالا وسموا كلمـا ازدادت معارضته للعقل . وهكذا أعاد كيركجور الى الأذهان من جديد عبارة « ترتليان » الشهيرة .

---

(١) المرض حتى الموت ص ٢١٨ .
S. Kierkegaard : « Sickness Vnto Vnto Death »
p. 218 Eng. Trans by W. Lowrie .

« أومن لأنه لا معقول » . والانسان الذى يريد أن يبرهن على الايمان انما يريد — فى رأى كيركجور — أن يتعلم شيئا أبعد هو أنه ليس مؤمنا .

واذا كان الدين عند الفيلسوف الهيجلى هو كمال العقل البشرى وتتويج له فان الدين عند كيركجور هو — على العكس — عثرة أمام هذا العقل ، وعلينا أن نلاحظ أن كيركجور لا يكتفى بجعل الدين فوق العقل كما هو الحال عند بسكال ، لكنه يذهب الى أنه مضاد للعقل وطريق الايمان يعلن هزيمة العقل « والحياة التى تعطى أملا للروح هى ضد أمل العقل » . والانسان لا يستطيع أن يتغلب على التعارض بين النسبى والمطلق ، بين المتناهى واللامتناهى بين الانسان والله ، فنحن لا نجد بينهما ذلك التجانس الذى تحدث عنه هيجل ، لكنا نجد تنافرا ومفارقة ، فهناك هوة تحفر بدون انقطاع بين الله والانسان ، ويمكن للانسان أن يعبرها بواسطة النعمة لكنه لا يستطيع أن يقضى عليها .

واذا كان جوليفيه قد كشف عن جانب هام حين قال : « ان علينا أن نلاحظ أن قسطا كبيرا من مؤلفات كيركجور قد خصص للتأكيد على الدور الذى يلعبه الايمان فى الاقتراب من الاسيحية ، والطابع المفوى ، واللامعقول للايمان واشكالاته مع هيجل مستمدة أساسا من هذه القضية » ( مدخل لكيركجور ص ٥٢ ) فان علينا فضلا عن ذلك أن نضع فى اعتبارنا أن جانبا آخر من أشكاله مع هيجل مستمد من حياته الشخصية ، وبصفة خاصة معارضته لفكرة هيجل فى التوحيد بين الجوانى والبرانى أو بين الداخل والخارج أو الماهية والظاهر . فقد وجد كيركجور أنه يخفى أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ، ومن ثم لا يمكن أن يتحد ظاهره وباطنه فكيف يمكن أن يوافق هيجل على هوية الداخل والخارج ، ولعل هذا ما دعا جان فال الى القول « بان ما يفسر معارضة كيركجور لهيجل هو قبل كل شىء شعوره بالسر .. » ( دراسات كيركجورية ص ١٦٢ ) ومعنى ذلك « ان نفوره من الفلسفة العقلية الهيجلية لم يكن الا تعبيرا عما خبره فى نفسه وفى حياته مما لا يمكن

تعقله ولا تعريفه » ( د • فوزية ميخائيل سين كيركجورد ص ٣٤ ) • ولا ينفي ذلك أن هناك جوانب دينية معينة دفعت كيركجور الى رفض التفسير العقلي الهيجلي ، لكنا نريد أن نضيف ان هناك جوانب أخرى في شخصية كيركجور نفســه جعلته لا يستطيع قبول الطموح الهيجلي لتفسير كل شيء تفسيرا عقليا بحيث تختفي الجوانب الخفية وتتلاشى الأسرار ، وكيف يمكن لكيركجور أن يقبل هــذه الفكرة وهو يعلم أن بداخله أمورا لا يستطيع أن يكشف عنها أو يبوح بها : « ألم يعش والده طوال حياته مغلقا على سره الرهيب ، على ذكرى تلك اللعنة التي أطلقها ذات يوم ضد الله •• ؟ وهو نفسه ألم يمر بذلك : ألم يعط لنفســه منــذ طفولته صورة شخص آخر لم يكنه •• ؟ ألم يكن قد رأى سر أبيه وسره الخاص الذي حرم عليه الخطوبة من روجينا أو لسن ، وسرا ثالثا ولد من السجن بين الآخرين ، ووضع بينهما حاجزا لا يمكن عبوره •• ؟ وحياته نفسها ألا تظل أمامنا هي الأخرى كشيء لا يمكن تفسيره •• ؟ » ( جان فال : دراســات كيركجوردية ص ١٦٢ ) • لقد كان كيركجور يشعر شعورا قويا بأن وجوده نفســه هو المعول الذي سينهال على الهيجلية فيجعلها رمادا : أنا يا هيجل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن أبوح بها ، بل ان « عزائي : أن أحدا لن يستطيع بعــد وفاتي أن يجد بين أوراقي تفسيرا واحدا لمــا كان يملأ حياتي كلهــا لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء •• » ( اليوميــات ترجمة درو ص ١١٥ ) •

ويعتقد كيركجور أن كل انسان يحمل بدوره أسرارا لا يستطيع أن يبوح بها ومن ثم فكل انسان دليل جديد على خطأ الفكرة الهيجلية : « لقد حدث لك بلا شك ــ يا عزيزي القارىء ــ ان سألت نفســك عما اذا كانت القضــية الفلسفية المشــهورة التي تقول ان الداخلي هو الخارجي ــ قضية صحيحة • وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك ــ بغير شك ــ سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو أن تنقله

للآخرين • وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم منطوون على سر لا تستطيع النفاذ اليه » (٢) •

لم تستطع الفلسفة الهيجلية اذن تفسير الدين لايمانها بالعقل مع أنه لا يمكن تفسير الدين تفسيرا عقليا • فليس فى الدين معرفة وانما عاطفة وحب وايمان ومن هنا قال السيد المسيح « الذى يحبنى يحبه أبى : وأنا أحبه وأظهر له ذاتى » ( يوحنا ١٤ : ٢١ ) وذلك يصدق على كل شىء آخر فما يحبه المرء يظهر له نفسه ، والحقيقة تظهر نفسها لكل من يحبها •• ( يوميات ص ٢٧٤ ) • ولهذا قال المسيح من يحبنى ولم يقل من يعرفنى ، بالحب وحده نؤمن لا بالمعرفة ، بالقلب لا بالعقل •

واذا كانت الهيجلية قد فشلت فى فهم الدين فقد فشلت كذلك فى فهم الانسان ولا أدل على اخفاقها من تمسكها بهوية الداخل والخارج • فضلا عما تذهب اليه باستمرار من توفيق ومصالحات بين المتناقضات ؛ مع ان الانسان يعيش بين هـذه التناقضات فى توتر دائم • ومع ذلك كله فقد انتشرت الهيجلية انتشارا واسعا حتى سيطرت على الكنيسة اللوثرية التى ينتمى اليها كيركجور نفسه ، واندفع العصر الى الاعتزاز بالعقل والايمان به حتى بدا أمام كيركجور وكأنه مغروز « فى طين العقل » على حد تعبيره • يقول : « هل حدث لك أن رأيت قاربا جانحا فى الطين •• ؟ انه يستحيل عليك فى الغالب أن تجعله يعوم من جديد — يستحيل عليك أن تدفعه اذ لا توجد مدراة يمكن أن تصل الى العمق بحيث تستطيع دفعه من جديد • تلك هى حال الجيل كله ، ذلك الجيل الملتصق بطين العقل ، ولا أحد يحزن عليه ، ولن تجد فيه الا غرورا ورضا ينبعان دائما من خطايا العقل •• » ( اليوميات ص ٤٦١ ) •

---

(٢) S. Kierkegaard : Either ...or « val .I , p. 3 Eng . Trans by W0 Lowrie .

## من المجرد .. الى العينى

لقد حاول هيجل تفسير الواقع تفسيرا عقليا ، وهى محاولة محكوم عليهـا بالفشل منـذ البداية لأنها تهدف الى اخضاع الواقع للمنطق صارمة أما الأفراد الموجودين وجودا حقيقيا وهـذا محال ، لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه ينظر الى الأشـياء من وجهة نظر أبدية كمـا يقول اسبنوزا ، فى حين أن الواقع « زمانى » متحرك ، وفضلا عن ذلك فان المنطق يخضع لضرورة فوجودهم عابر زائل وليس ضروريا ولا منطقيا . وما هى النتيجة التى انتهت اليها الهيجلية فى محاولتها تفسير الواقع تفسيرا عقليا .. ؟ النتيجة هى أن هيجل حول فى النهاية هـذا الواقع العينى الحى الى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة ، وياليت الأمر وقف عند هـذا الحد ، لكنه لم يحترم هـذه التصورات نفسها فقد تركها تتلاشى وتفقد نفسها بنفسها . فكل تصور عنده يتحول الى تصور آخر ، ولا شىء يبقى قائما أما ألعابه السحرية ، بل كل شىء يتبخر بين أصابعه . وهكذا أدت محاولته ترجمة الوجود الى لغة عقلية الى الغاء الوجود ، مثله مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضا ! أجل « لقد أدت محاولته الى الغـاء الانسان تماما لأنه ليس ثمة انسان يمكن أن يوجد وجودا ميتافيزيقيا ، ولا أحد يمكن أن يوجد وجودا عقليا ضروريا ، لكن الانسان يوجد وجودا عارضا ، تلك حقيقة أساسية فى حياة الوجود الفرد ، وتاريخ حياته عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص ، ومعنى ذلك ان تاريخ الحياة ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة .

وفضلا عن ذلك فان الفيلسـوف الهيجلى نتيجة لتفكيره العقلى المستمر فى الوجود نسى أن يعيش ، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ونسى أن يدعو نفسـه ! ولن تجد فى هـذه الفلسفة الكائن الحى الذى يخاطب الكائن الحى لكنك ستجد الميت الذى يحاول

فهم الميت ، وسبب ذلك كله حرص هيجل على التجريد ، تجريد الوجود فيفقد بذلك وجوده : مع أن الوجود هو أن تعيشه لا أن تتعقله ، أن تخبره لأن تفكر فيه : « ما المقصود بالفكر المجرد ٠٠ ؟ انه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر ، فالفكر وحده هو الموجود وهو الموجود في وسطه الخاص ٠٠وما المقصود بالفكر العيني ٠٠ ؟ انه الفكر في علاقته بمفكر ما ، في علاقته بشيء جزئي معين هو الذي يفكر ٠٠ » ( الحاشية ص ٢٩٦ من الترجمة الانجليزية ) ٠ هكذا ابتعدت الهيجلية عن الواقع العيني الحي حين أرادت أن تفهم الوجود وأن تفسره بدلا من أن تعيشه وتخبره ، « ان شيئا واحدا كان يفلت من هيجل باستمرار ، وهو : ما الذي يعاش ، أو ما الذي ينبغي علينا أن نعيشه » ٠ ( اليوميات ترجمة درو ص ١٧٥ ) ٠ ولهذا فقد سمح هيجل لنفسه أن يتحدث عن أفكار لم يعشها قط ، وعن موضوعات لم يخبرها على الاطلاق ، وانه لمن عجب أن نجد المفكرين والكتاب يسيرون في ركابه حتى لقد « أصبح تأليف الكتب في عصرنا هـذا عملا بائسا ، فالمؤلفون يكتبون عن أشـياء لم يفكروا فيها قط ، ولم يخبروها على الاطلاق ومن هنا فقد قررت أن أقرأ فحسب مؤلفات أولئك الذين قتلوا أو كانوا في خطر بطريقة ما ٠٠ » أي مؤلفات أولئك الذين خبروا الحياة وكتبوا مؤلفاتهم بدمائهم « ولو أن هيجل كتب منطقه كله ثم قال بعد ذلك في التصدير : « ان ذلك لم يكن سوى تجربة للفكر ، وأنه قد سلم في أماكن كثيرة بأمور قبل أن يبرهن عليها ، لكان في هـذه الحالة أعظم مفكر ظهر على وجه الأرض على الاطلاق ، أما بوضـعه الراهن فهو ليس الا ملهاة ٠٠» ( اليوميـات ترجمـة درو ص ١٣٤ ) ٠

## بنـاء المذهب ٠٠

هدف هيجل من ذلك كله أن يجمع التصورات التي شـكلها عن الانسان والتاريخ والدين والواقع في نسق متكامل يطلق عليه اسـم : المذهب ، أي أن يحاول اقامة مذهب في الوجود عن طريق التصورات

المجـــردة . مع أنه يستحيل اقامة مذهب فى الوجود على الاطلاق : « ان الفكرة المذهبية هى هوية الذات والموضوع ، هوية الفكر والوجود ، مع ان الوجود من ناحية أخرى هو انفصالهما » ( الحاشية ص ١١٢ ) المذهب مغلق والموجود متفتح ، المذهب متصـــل والوجود منفصـــل كيف يلتقيان !

والحق انه لا يستحيل فحسب قيام مذهب الوجود ، بل انه يستحيل قيام مذهب أيا كان نوعه . اذ تعترض سبيل هذه المحاولة عدة عقبات .

**أولا : كيف يمكن أن يبدأ المذهب .. ؟**

**ثانيا : كيف يمكن لمثل هـــذا المذهب أن ينتهى .. ؟**

كيف يمكن للمذهب أن يبدأ .. ؟ تلك فى الواقع احدى المشكلات التى واجهت هيجل ، لكنه أخذ يدور حولها ثم انتهى بالغائها تماما زاعما أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة لكنه يبدأ بداية مطلقة ، بداية موضوعية خالصة هى ما أطلق عليه اسم « الوجود الخالص » . لكن اذا كان هيجل نفسه يعترف بأن الفكر حركة لا متناهية فكيف استطاع هو أن يوقف هـــذه الحركة لكى يبدأ مذهبه .. ؟ ومن ثم فالمذهب لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما ، والقرار الذى يتخذه هو قرار ذاتى ، وهو لأنه ذاتى ، فهو شىء . فكيف يتسنى لهيجل بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية موضوعية ومطلقة .. ؟ كيف يمكن له بعد ذلك كله أن يتحدث عن بداية بدون افتراضات سابقة .. ؟ كلا ، « ليس ثمة شىء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة ، لأنه حتى اذا لم نفترض شـــيئا آخر على الاطلاق ، فان الفعل الذى أجرد فيه هـــذه البـــداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفســـه مفترض .. » . ( اليوميات درو ص ١٣٤ ) . تلك هى مشكلة البـــداية ، وهى فى رأى كيركجور كعب أخيل فى الفسلفة الهيجلية . ( انظر فى مشكلة البـــداية الهيجلية كتابنا النهج الجدلى عند هيجل ص ١٥٦ وما بعدها ) .

واذا كانت البداية مشكلة لم يستطع هيجل أن يتغلب عليها وانتهى الى البدء بطريقة تعسفية بالوجود الخالص ، فان النهاية لا تقل عن ذلك تعسفا • فأين يمكن أن نجد نهاية هـذا المذهب •• ؟ أما هيجل فهو يذهب الى أن النهاية هى وصول الروح المطلق الى الشعور بذاته ، وأين يمكن أن يتم له الشعور بذاته •• ؟ فى فلسفة هيجل •• !

ان نهاية المذهب كان يمكن ان توجد فى الأخلاق التى أهملها هيجل ، لكن الهيجلية تتجه بالضرورة الى الماضى ، انها نكوص وتقهقر • وهى لهذا تلغى الأخلاق وهى كذلك تلغى المعرفة الحقة ، لأن المعرفة الحقة هى معرفة دينية أخلاقية •

واذا كانت البداية والنهاية ممتنعتين بهذا الشكل فما الذى نجده فى الوسط •• ؟ فى وسط المذهب لن تجد شـيئا سوى أفكار الانتقال أو العبور ، والسلب والتوسط ، وهى أفكار تزعم أنها تفسر كل شىء لكنها فى الحقيقة لا تفسر شـيئا قط • كل شىء عند المذهب الهيجلى يجب أن يكون واضحا لكنه فى الحقيقة يترك كل شىء غامضا : ثم اذا لم تكن أفكار مثل العبور والانتقال والسلب والتوسط افتراضات سابقة فماذا عساها أن تكون •• ؟

انظر الآن خلف هـذا الركام الهائل الذى يطلقون عليـه اسم المذهب فماذا تجد ؟ تجد فردا يكافح من أجل اقامة مذهب ، أعنى انك ستجد وراء الصرح الهيجلى هيجل نفسه ، هيجل الانسان ، هيجل الفرد ، الذى بوجوده ذاته وتوقه الى تشييد مذهب يقـدم الدليل على كذب المذهب كله ، أعنى ان هيجل كان يعيش فى مقولات تختلف أتم الاختلاف عن تلك المقولات التى يفكر فيها •

ثم هب أننا سلمنا ـــ رغم ذلك كله ـــ بأننا استطعنا أن نبنى مذهبا لبناته الأفكار المنطقية والتصورات العقلية ، فأى قيمة يمكن أن تعود

علينا من تشـــييد مثل هـــذا المذهب •• ؟ لا شيء على الأطلاق لأن الوجود فى صميمه انفصال ، انفصال الموجودات بعضها عن بعض ، وانفصال الموجود عن اللامتناهى ، كما انه انفصال داخل لحظاته الذاتية ، فليس ثمة اتصال بين فترات الحياة ، بل ينتقل الموجود بين فترة وأخرى بقفزات وانقلابات وثورات تحمله على اعتناق موقف كان يعتنق نقيضه من قبل • ومن هنا نجد الفيلسوف الهيجلى بحياته الخاصـــة وبوجوده الحقيقى ينفصل أتم الانفصال عن المذهب الذى شيده : « ان أغلب بناة المذاهب ، من حيث علاقتهم بمذاهبهم ـــ أشبه ما يكونون برجل ابتنى قلعـــة هائلة ، ثم عاش فى كوخ مجاور ، فهم لا يعيشـــون فى أبنية مذاهبهم الهائلة •• »[٣] •

## شلنج يقـــدم البداية ••

واذ كان التعارض واضحا بهـــذا الشكل بين كيركجور وهيجل : « فلا يقل عن ذلك حقيقة أن نقول ان كيركجور وهيجل يتفقان فى نقاط أساسية ، وهذا الاتفاق يدل فى معظم الأحيان على الأثر القوى العميق الذى تركه هيجل على فكر كيركجور » ( جان فال دراسات كيركجوردية ص ١٣٦ ـــ ١٣٧ ) • لكن اذا كان هنـــاك اتفاق بين الرجلين على نقاط أساسية ـــ كما سنبين فى الجزء الأخير من المقال ـــ فكيف نفسر الحملة العنيفة التى شنها كيركجور على هيجل •• ؟

لا شك ان جانبا من هـــذه الحملة يرجع الى فهمه للديانة المسيحية من ناحية والى حياته الشخصية ومزاجه السوداوى من ناحية أخرى ، غير أن هنـــاك جانبا آخر « فاذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف أحيانا ،

---

(٣) اليوميات ترجمة درو ص ١٥٦ .

S. K. The Journals p. 156 Eng. Trans. by A. Dru.

فان ذلك يرجع الى انه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته ، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه ، ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان ينقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلأ حقداً بعد أن طبقت شهرة هيجل الافاق فأفل نجمه » ( ف • كوفمان « هيجل » ص ٢٨٨ — ٢٨٩ وانظر كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٧٥ ) • فقد استمع كيركجور الى محاضرات شلنج عام ١٨٤١ وبهره حديثه فكتب فى يومياته ( ٢٢ فبراير عام ١٨٤١ ) يصف حالته آنذاك : « أنا سعيد سعادة لا توصف لسماعى محاضرة شلنج الثانية ! حتى اننى تنهدت طويلا بما فيه الكفاية ، وتنهدت الأفكار بداخلى ، فهو حين نطق بكلمة « الواقع » — وهو يتحدث عن علاقة الفلسفة بالواقع — قفز جنين الفكر بداخلى فى فرح كما قفز الجنين من قبل فى « بطن اليصابات »[٤] • وفى استطاعتى أن أتذكر تقريبا كل كلمة قالها منذ هذه اللحظة •• » ( اليوميات ترجمة درو ص ١٠٢ ) • صحيح أن اعجابه هذا بشلنج لم يستمر طويلا ، اذ سرعان ما خاب أمله فيه فكتب يقول : « ان شلنج يهذى بلا انقطاع من حيث العمق والاتساع فى آن معا •• » ! لكنه لم يستطع أن يتخلص تماما من أثر الانتقادات التى كان يوجهها الى مذهب هيجل • ولو اننا ذكرنا بعض هذه الانتقادات لاتضح لنا فى الحال ان كيركجور احتفظ بها جميعا ، فالفلسفة الهيجلية — على ما يقول شلنج — تتحرك فى مجال تصورى خالص حتى انك لن تجد فيها الا السكون المطبق ولو انك كشفت عن حركة فيها ، فان مردها فى النهاية الى الفكر ، ويرى شلنج أن العكس هو الصحيح : ففكرة الصيرورة ليست فكرة عقلية خالصة لكنها مستمدة من التجربة عن طريق الحدس ، ولهذا فان التجربة تأتى أولا ثم تأتى الفكرة بعد ذلك •

وفضلا عن ذلك فان شلنج هو الذى انتقد فكرة امكان قيام مذهب

---

(٤) « اليصابات » هى زوجة زكريا وأم يوحنا المعمدان قارن : انجيل لوقا : الاصحاح الأول : ٤١ .

بغير افتراضات سابقة ، وهو يذهب أيضا الى أن الفلسفة العقلية ليست الا فلسفة سلبية خالصة أما الواقع الذى تدعى استخلاصه فهو ليس الا الواقع المجرد ، أعنى بعد أن تحول الى مجموعة من التصورات ، بل ان الله نفســه يصبح عند هــذه الفلسفة مجرد تصور ، وهكذا كان الله عند شلنج هو الصخرة التى يتحطم عليها كل فكر عقلى • أضف الى ذلك كله أن هناك كثيرا من الأفكار التى يتفق فيها كيركجور وشلنج كفكرة الوجود ، وأهمية الاختيار والعلاقة بين الله والفرد •• الخ ( راجع جان فال دراسات كيركجوردية حاشية ص ١٣٦ ) •

## معقولية اللامعقول ••

لقد تمرد كيركجور ضد هيجل الذى كان يطمح الى عقلنة كل شيء ، وأراد على العكس ان يبدأ من اللامعقول والمحال والمفارقة ، لكن هل استطاع كيركجور حقا ان يتخلص تماما من المعقولية الهيجليــة التى كان يحار بها •• ؟

لا شك أنه اذا كان الايمان المطلق بالعقل عند الهيجلية ، كان هو نفســه عملا لا معقولا « فان دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصرا عقليا بارزا « ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول أن لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا ، والواقع ان كل لا معقولية طبقــا للجدل الطبيعى للروح البشرى تخفى بطريقة ما ضدها ، وما يضاد التصورية هو فى الغالب تصورى فى صراع مع نفســه » ( جان فال دراسات ص ١٤ ) • وليس من شك فى أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لمــا يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى التحليلى الدقيق دقة مذهلة والذى كان يسعى رغم ذلك الى القاء مجموعة من الأسرار الغامضة فى صورة « المفارقة » و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة فى اخضاع العقل للايمان « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور • وهــذا الصراع يمكن رؤيته فى المصطلحات التى نجدها أحيانا عنده » ( جوليفيه : مدخل لكيركجور ص ٥٣ ) •

واذا كان كيركجور « قد وجد موضوعا ممتازا للسخرية فى محاولة هيجل فهم ما لا يفهم .. » (د . فوزية ميخائيل ص ٧٣) الا يحق لنا أن نتساءل : ألم يحاول كيركجور نفســه فهم ما لها فيهم وتفسير ما لا يمكن تفسيره بحيث لا يكون ذلك موضوعا ممتازا للسخرية من هيجل وحده ؟ لقد كان هو نفســه على وعى بالمنزلق الذى ينحدر اليه رغما عنه حين يقول : « لقد حاولت البرهنة على ضرورة المفارقة .. » لكن اذا كانت المفارقة ضرورية فكيف يمكن بعد ذلك أن تظل مفارقة .. ؟ انها تظل مفارقة ذاتية طالمـا اننا نجهل انها ضرورية لكن اذا عرفنا انها كذلك فكيف يمكن أن تظل مفارقة .. ؟ بل كيف يمكن أن تظل لا معقولة .. ؟ ثم أليس تحديد المفارقة هو نفســه محاولة لتفسيرها ، والا فكيف يمكن أن نميز المفارقة بما هى كذلك .. ؟ وفضلا عن ذلك : « ألم يستسلم كيركجور لشغف تفســير ما لا يمكن تفســيره على حـــد تعبير ليون شستوف Léon chestov .. ؟ كما هى الحال مثلا فى عقلنة الخطيئة الأصلية ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتجنب اعطاء معنى واضح للألفاظ التى يصاغ فيها ما لا يمكن تفسيره ، وما هو محال ولا معقول .. ؟ » (جوليفيه : مدخل ص ٢٢٠ — ٢٢١) .

ان كيركجور يعارض بعنف التفســير الهيجلى للدين والانسان ، أما بالنسبة الى الدين فاننا نجد كيركجور يركز باستمرار على الطابع اللامعقول للايمان ، وعلى أن حقائق الدين ليست فقط فوق العقــل كما ذهب بسكال لكنها ضد هذا العقل ، ولقد انبهر بعض الباحثين بهذه الفكرة فاعتقدوا أنه « بفضل هذا التطور استطاع كيركجور ان يفهم بطريقة أفضل من معظم الفلاسفة احدى مشكلاتنا الأساسية — وهى المشكلة التى يواجهها الانسان الحديث حين يريد ان يقبل الايمان الدينى بالمسيحية بصفة خاصة » (روبنتشك « الوجودية ما لها وما عليهــا » ص ٥٦) غير أن هذا الحكم فيه الكثير من التسرع ذلك لأن كيركجور وقع فى خطأ أساسى هو الذى جعله يضع المشكلة بأسرها وضعا زائفا : « أما

هذا الخطأ فهو أنه وحد فى هوية واحــدة بين عمليتين مختلفتين أتم الاختلاف :

الأولى : البرهنة العقلية على شىء يجاوز العقل •

الثانية : البرهنة العقلية على مبررات الايمان بشىء ما يجاوز العقل • وخلط كيركجور ينكشف تماما فى النصوص التى يعارض فيهــا أية محاولة « للبرهنة على المسيحية » وادانته المستمرة لكل دفاع عنها •• » ( جوليفيه ص ٥٦ ) •

وهو يأخذ على هيجل أنه لم يفهم حقيقة المسيحية ، فيقول : « لا أستطيع أن منع نفسى من الضحك كلما فكرت فى تصور هيجــل للمسيحية » ( اليوميات ترجمة درو ، ص ٣٧٢ ) فكيف تصورها هو •• ؟ : « المسيحية عند كيركجور هى دين لا انسانى لأنها تعارض الغريزة الطبيعية عند الناس ، كما تعارض ما ينشده البشر من سعادة فى هــذه الدنيا ، وتطلب العكس تماما : موت العالم والتركيز على الحياة بعــد الموت •• ؟ ! ( ف • برانت « كيركجور » ص ٦٩ ) •

أما القول بأن هيجل أخطأ فى فهمه للانسان لأن كل انسان يحمل فى داخله سرا لا يستطيع أن يبوح به فكيف يمكن أن تصدق فكرة هيجل فى هوية الداخل والخارج •• الخ فلسنا نريد أن نقف طويلا عند التساؤل عما اذا كان كيركجور يحمل سرا بداخله لم يكشف عنه قط ( يقــال انه مضاجعة والده لخادمته بعد وفاة زوجته بقليل ــ وهو بذلك لا يصبح سرا ) فسواء أكان كيركجور قد كشف رغما عن أسراره جميعا كما يعتقد بعض الباحثين ؛ أم أنه حمل معه سره الى القبر كما يقول جان فال ( دراسات ص ١٦٢ ) ــ أقول سواء صح رأى هذا الفريق أو ذاك ، فاننا سنكتفى بطرح هذا السؤال : ألا يستطيع الباحث من خلال قراءاته لمؤلفات كيركجور أن يكشف عن الجانب الداخلى فى شخصيته ؟ وبمعنى

آخر ألا تدل مؤلفات كيركجور بما فيه الكفاية عن جانبه الداخلى ؟ الا تعبر مؤلفاته عن شخصيته ذاتها بحيث تصدق الفكرة الهيجلية فى التوحيد بين الظاهر والباطن ؟

وإذا سلمنا جدلا بأن كيركجور كان يحمل فى داخله سرا لم يكشف عنه فهل يعد ذلك دليلا على خطأ الفكرة الهيجلية .. ؟ وما المقصود باتحاد الجوانى والبرانى ؟ المقصود هو أن الجانب الداخلى أو الماهوى لابد أن يظهر . ولا يعنى ذلك أن كل العناصر الداخلية لابد أن تتجلى فى السلوك الخارجى بل المقصود هو أن العناصر الماهوية أو الجوانب الجوهرية هى التى تظهر وتنكشف فى أنماط السلوك الخارجى ، وما لا يتكشف من الجوانب الداخلية لن يكون له فى هذه الحالة أية قيمة . فما يظهر هو الماهية ، والظاهر ينم عن الماهية كما يقول هيجل . وفى اعتقادى أن الباحث يستطيع أن يتعرف على الجوانب الداخلية عند كيركجور بما فيه الكفاية من خلال كتاباته . بل ان الحاحه على أن يحمل سرا لن يبوح به هو فى حد ذاته كشف عن هذا السر . وهو ايحاء للباحثين بالتنقيب عنه ، وهذا ما قاموا به فعلا حتى عرفوا قصة والده مع خادمته .

أما سر أبيه فقد أصبح ذائعا مشهورا ( حين لعن الله من فوق ربوة وهو طفل صغير ) ، وقد كشف عنه الرجل العجوز لابنه . ولست أدرى كيف يمكن أن يعد ذلك سرا وهناك اجماع على أن هذه الواقعة كانت تتحكم فى سلوكه كله ؟ !

## المجرد .. والعينى

وكيركجور يعيب على الفكر الهيجلى أنه يعيش فى عزلة بين الناس لا يعلم عن مشكلات الحياة شيئا ، لكنه يحيا فى عالم خيالى يصنعه هو ؛ وهو مفكر لو اطلعت عليه لملئت منه رعبا : « شخص ذاهل ذو وجه حزين ، يعيش بطريقة خيالية فى عالم من المجردات ، ناسيا مطالب

الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه فى عالم التجريد .هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة الا كما يحتفظ المرء بعصاه » • ( ف • برانت كيركجور ص ٦٣ ) •

أهذا هو حقا المفكر الهيجلى أم أن كيركجور يتحدث عن نفسه •• ؟ أصحيح أن المفكر الهيجلى لم يكن يهتم بمشاكل الوجود • وانما انصب اهتمامه على مشكلاته وهمية يختلقها بفكره المجرد ؟ ولو سلمنا بذلك جدلا ، فأين كان يعيش هو ؟ « لم أعش قط بالمعنى الانسانى لهـذه الكلمة •• لكنى كنت فكرا من البداية الى النهاية » ( كتابه وجهة نظر • ترجمة لورى ص ٨٠ ) •

والواقع أن شـخصية كيركجـور ـ رغم ظاهرها الذى يوحى بالعكس ـ كانت مثلها مثل شخصية « نيتشه » ضحلة التجارب ، صلتها بالواقع الحسى هزيلة ، وخبرتها بالحياة سطحية ، غير أن الافتقار الى التجارب الحية يعوضه عندها تجسيم للمشكلات الفكرية واضفاء الحياة عليها ، فكل ما فى هذه التجارب من عنف كان راجعا الى أنها هى وحدها مدار حياته ، والى أنه قد وجه اليها وركز عليها من باطن ذاته شحنات عاطفية وانفعالية جعلتها تبدو مليئة بحق ( د • فؤاد زكريا « نيتشـه » ص ١٥ ، ص ٣٨ من الطبعة الأولى ) وكيف يمكن أن يقال خلاف ذلك عن حياة يمكن أن تعد تجاربها كلها على أصابع اليد الواحدة •• ؟ يقول جان فال فى هذا المعنى : « لقد كان روتنبك على حق تماما حين كتب يقول « ان هذه الحياة ( أى حياة كيركجور ) فى مجموعها فقيرة الاحداث الخارجية ، لكنها مغلقة على ثروة فى الأفكار لا نظير لها •• » ( دراسات كيركجوردية ص ٤٦ ) •

لكن علينا أن نلاحظ أن ثروة الأفكار هذه انما جاءت عن طريق اثراء الفكر وبعث الحياة فيه لا عن طريق امتلاء الحياة واستخلاص الفكر منها فنحن نجده يتقوقع على مشكلاته الخاصة يجترها صباح مساء •

والنتيجة الطبيعية هى الفرار من الحياة ، والابتعاد عن واقع الناس الحى ليجد ملاذه فى الدين : « سوف أبتعد عنهم ، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما اذا كان المرء قد ارتكب نقيصة بطريقة ما ؛ سوف أذهب اليه وحده : الى « السيد » الذى يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسع وتسعين حكيما ليسوا بحاجة الى التوبة » . ( اليوميات ترجمة درو ص ٤٣ ) .

والحق أن المرء ليعجب أشد العجب حين يتحدث كيركجور عن هيجل الفيلسوف الانعزالى الضال فى عالم المجردات والذى لا يدرى عن عالم الواقع شيئا ! فى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف الألمانى يعيش فى قلب عصره وما فيه من أحداث ومشكلات ، ولم ينعزل قط عن تيارات العصر بل كان شغله الشاغل تحليل العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تساهم فى تشكيل الاوضاع الاجتماعية ، وكيف يمكن ان يكون فيلسوفا منعزلا ذلك الذى يخبرنا ان قراءة الصحف هى صلاة الصباح بالنسبة للانسان الحديث .. ؟

وأين كان يعيش كيركجور .. ؟ ألم يكن أكثر الناس عزلة وتفردا .. ؟ ألم يكن هو « الاوحد » و « الفريد » و « المستثنى » و « الخارق للعادة » ؟ ألم يشعر أنه شهيد يبصق الشعب على وجهه لأنه لم يهبط الى مستواه ؟ ألم يتحدث عن « الرعاع » و « السوقة » و « الدهماء » و « البهائم البشرية » .. أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب .. ؟ » ( اليوميات درو ص ٢١٢ ) ألم يسهب فى الحديث عن نفسه كعبقرية فريدة « لا نظير لها وبين المعاصرين » وكشهيد للحق ؟ ألم يجد العزاء فى أنه كان «ذبيحة للآخرين » وأنه ضحى بنفسه لكى يتقدم الفكر .. ؟ »(٥) .

---

(٥) قارن : امام عبد الفتاح امام «كيركجور : رائد الوجودية » ص ٢٢٣ دار الثقافة .

« من الناس من تكون مهمتهم أن يكونوا ذبيحة للآخرين بطريقة أو بأخرى حتى يجعلوا الفكر يتقدم ، وأنا بصليبي الخاص أحد هؤلاء الناس » ( اليوميات ترجمة درو ص ٤٩٠ ) .

فلسفة كيركجور اذن فلسفة انعزالية تنشد « الاوحد » و « المستثنى » — وليس ذلك مما يهمنا فى ذاته ، لكن الذى يهمنا منه هو أن نتساءل هل هذه الفلسفة هى التى تكشف حقا عن طبيعة الانسان الفرد ؟ ان « ما تلح عليه وجودية كيركجورد هو الحرص على التفرد ، كيما يكون الفرد موجودا بمعنى الكلمة ، ولهذا فهى تدعو الى العزلة تلك العزلة التى يشعر فيها الانسان بفرديته واتصاله مع المطلق ، وتأبى أنصاف الحلول والمجتمع اذ أن المجتمع لا يعين على تحصيل الفردية ، بل هو على خلاف ذلك يعمل على تقويضها ... » ( د. فوزية ميخائيل ص ٨٣ ) . والسؤال الآن هو : هل هذا الفرد الذى يعتزل النـاس ويكتفى بالخلوة مع المطلق هو الفرد الموجود الحقيقى ، أم أنه الفرد المجرد الذى صنعه الخيال ؟ صحيح أن الدعوة الى اذابة الفرد فى المجتمع دعوة باطلة لأنها تطمس معالم الشخصية الفردية .

واذا كان كيركجور تحت وطأة الهجلية يجعل من الافكار العامة موضوع تفكيره ، فانه لا يقف عند هذا الحد لكنه يحاول أيضا الربط بينها . بمعنى اننا نجد لديه ميلا مستمرا الى فكرة الاتصال لا يعنى أن الشخصية الحقيقية هى شخصية الفرد المعتزل والمتصل بالمطلق (٦) .

ان هذا القول فيه من التجريد قدر ما فيه من الخطأ فليس هنـاك مثل هذا الانسان « الأوحد » أو « الفريد » الذى يستطيع أن يقطع علاقاته بالناس وبالمجتمع ليكشف عن « طبيعته الحقيقية » فى خلوة مع

---

(٦) نفس المرجع ص ٢٢٩ .

المطلق ، بل انه فرد من نسج الخيال • واذا كان كيركجور « لا يعبـأ بكل المشكلات ومجالات البحث التى تعالج الانسان بوصفه فردا فى جماعة •• ! » ( نفس المرجع ص ٧٥ ) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك انه اهتم بمشـــكلات الانســـان ؟ وهـل يمكن للانســـان الا أن يكـون فـردا فى جمـــاعة ؟ وهـل الفـرد الذى عالجـه هيجـل فى « فلســـفة الحق » بوصفـه مواطنـــا فى دولة له حقـوق وعليه واجبات ، ويرتبط بغيره من الناس بشبكة هائلة من العلاقات ــ هل هذا الانسان انسان مجرد صنعه هيجل بخياله ، أم أن الانسان المجرد هو « الاوحد » و « الخارق للعادة » والمستثنى ؟ ألم تكن الآنسة « كاتى نادلر » اذن على حق فى مقارنتها بين الذاتية الخصبة عند هيجل والذاتية الفاسدة عند كيركجور ؟ ألم تكن على حق فى قولها ان كيركجور يسير بين أضداد مجردة ويتحدث عن تصورات تجريدية فى الوقت الذى استطاع فيه هيجل أن يوحد بين الحدود لأنه يراها فى طابعها العينى ؟ ألم تكن على حق أخيرا ، فى مقارنتها بين الهيجلية كمذهب للخلق ، والكيركجور كمذهب للسقوط ؟ ان المرء ليجد فى حديثها « نظرات فيها الكثير من النفاذ » ( جان فال ــ دراسات ص ١٦٧ ) •

## مذهب مسيحى •••

لا شك أن كيركجور كان لديه ميل خفى لاقامة مذهب مسيحى ، رغم معارضته الشديدة للمذهب وللنسق الفلسفى بصفة عامة ، فقد استهوته « المذهبية الهجلية » رغما عنه ، ولهذا نجده فى كثير من الأحيان يعالج تصورات مجردة ومفاهيم عامة ثم يحاول بعد ذلك أن يربط بينها ، يقول : « سوء حظى •• اننى حيثما أوجد لا أنشغل بالجزئى لكنى أنشـغل باستمرار بمبدأ وبفكرة • ان الغالبية العظمى من الناس ــ على أحسن الفروض يفكرون فى الفتاة التى ينبغى عليهم أن يتزوجوا منها ، أما أنا فقد كتب على التفكير فى الزواج من حيث هو زواج ، وهكذا فى بقيـة الاشياء ••• » ( اليوميات ص ٣١٤ ) •

صحيح أنه يتحدث عن القفزات والثورات فى معارضة فكرة الاتصال المذهبى ، فالفرد — مثلا — لكى ينتقل فى مراحل الحياة من المرحلة الحسية الجمالية الى المرحلة الأخلاقية فانه يقوم بوثبة ، وقل مثل ذلك فى الانتقال من المرحلة الأخلاقية الى المرحلة الدينية لكن علينا أن نلاحظ أن هناك مقولات تشكل حلقة وسطى بين هذه المراحل : فمقولة التهكم هى حلقة الاتصال بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية • ومعنى ذلك أن كيركجور يستسلم فى كثير من الأحيان لجاذبية النظام التام بين التصورات والنسق المحكم بينها ( جوليفيه مدخل لكيركجور ، ص ٦٠ ) •

وهذا الاتصال ، أو على الاقل هذا الميل الخفى الى فكرة الاتصال ( وهى فكرة لا تستقيم كما يقول كيركجور نفسه الا مع المذهب الفلسفى النسقى ) موجود حتى فى قلب عملية الايمان التى يقول عنها انها قفزة أو وثبة فى اللامعقول ففكرة « الاستسلام اللامتناهى » التى عرضها فى كتابه « الخوف والقشعريرة » ليست الا مقدمة للايمان « فهو يعتقد أنه قبل مرحلة الايمان — والايمان لا يمكن أن يمنحه أحد للانسان غير الله — يمكن القيام بخطوة أولى نحو الايمان عن طريق حركة الاستسلام اللامتناهى » — وهو يضيف قائلا : صحيح ان فارس الاستسلام اللامتناهى ليس هو فارس الايمان ، لكن تبقى حقيقة هامة رغم ذلك هى أنه يستطيع بواسطة المبادأة التى يقوم بها أن يقيم لنفسه مدخلا فى غرفة انتظار الايمان • وواضح من ذلك أن هناك حركة سرية تجذب كيركجور الى التبرير العقلى للايمان •• » ( جوليفيه مدخل ص ٥٦ ) •

### قبضة هيجل •••

غير أن الأثر الهيجلى لا يقف عند هذا الحد ، بل ان المرء ليتساءل فى الأحيان عما اذا لم تكن نظرية المراحل كلها التى عرضها كيركجور

كتفسير لطرق الحياة البشرية — هي — في جانب كبير منها على الأقل — الهاما هيجليا • ولقد ألقى « رويتر » ضوءا قويا على ذلك فذهب الى أن الطريقة التى يعتبر بها الندم فى آن معا اتماما وهدما للمرحلة الأخلاقية هى طريقة هيجلية تماما • ويعتقد « فيتر Vetter » أن تقسيم كيركجور المراحل الى ثلاث مراحل قد تم تحت تأثير هيجل • وانه لمن المؤكد ان المرحلة الدينية تحمل فى جوفها خصائص المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ، أو هى مركب المرحلتين السابقتين ، فهذه المرحلة الثالثة تعرض نفسها بوصفها سلبا للمرحلتين السابقتين ، وهى تتكون عن طريق تعليق هاتين المرحلتين ( جان فال • دراسات كيركجوردية ص ١٣٩ — ١٤٠ ) •

ويقول « لورى » عن مقولة العام عند كيركجور « لقد ورث كيركجور هذا المصطلح من هيجل بوصفه خاصية للأخلاق ، ولقد قبله فى مؤلفاته المبكرة بغير نقد ، رغم أن هذا المصطلح يدينه شخصيا لأنه لم يستطع « تحقيق العام » لا سيما فى موضوع الزواج ، ولهذا فقد اضطر الى التفكير فى حقوق الفرد ، وأيضا فى واجباته تجاه المدرك العام • غير ان هذه التأملات لم تؤد به الى نبذ النظرية الأخلاقية أو حتى الى نبذ هذا التعريف للأخلاق لكنها أدت به فحسب الى الدفاع عن حق الفرد فى تعليق الأخلاق فى حالات خاصة » • ( ولتر لورى ، كيركجور ، الجزء الثانى ص ٦٣٥ نيويورك عام ١٩٦٢ ) • ويرى جان فال « أن المرحلة الأخلاقية عند كيركجور قد وصفت بألفاظ هيجلية فى الوقت الذى يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلى انه يفتقر الى الجانب الأخلاقى » ( دراسات حاشية • ص ١٦٥ ) •

كما أنك تجد فكرة الرفع الهيجلية موجودة فى فكرة التكرار عند كيركجور ، فالتكرار يعنى رغبته فى أن ينال ما فقده مضاعفا ، وأن يحول اللحظة الفانية الى لحظة أبدية ، وأن يعيش حبه من جديد فى آن أبدى ، لقد انقطعت خطوبته ( أو رفعت بلغة هيجل ) من الناحية الزمنية ، لكنها موجودة ، وسوف تبقى قائمة من الناحية الابدية ، فالغاء الخطوبة كان

يعنى اذن الابقاء عليها « أملى أن يفهم بعضنا بعضا فى الابدية ، وأن تسامحنى هناك •• » ألا نجد فى هذا التكرار شكلا من أشكال الرفع الهيجلى •• ؟

بل ان من الباحثين من يذهب الى أن فكرة المفارقة نفسها مستوحاة من هيجل ، يقول جان فال : « نحن مضطرون الى أن نعزو الى الأثر الهيجلى تشكيل كيركجور للتصور الدينى للمفارقة نفسها • « ولقد كتب « رويتر » يقول : « لقد أخذت التصورية الدينية عند كيركجور طابعها وخاصيتها من وضع المشكلات داخل الفلسفة الهيجلية » • وهو يشير الى النظرة الهيجلية الى المتناقضات ويعتبرها أصل المفارقة • وهـذه القضية هى التى طورها « بوهلين » ببراعة ، ومن هنا فان طابع المفارقة عند كيركجـور لن يكون فى رأى هؤلاء الباحثين طابعـا أصيلا عند كيركجور • ( فان فال دراسات ص ١٤٩ ) •

والحق ان هناك كثيرا من الأفكار التى يأخذها كيركجور عن هيجل — ربما عن غير وعى أحيانا — فضلا عن استخدام المصطلحات والألفاظ الهيجلية بحرية تامة ، وهو — مثلا — يأخذ من هيجل فكرة أن الذات مركب من المتناهى واللامتناهى ؛ وقوله ان فكرة التناقض أكثر غنى وأكثر عينية من فكرة الهوية • وليست الوثبة الكيركجوردية الا فكرة أوحت بها الهيجلية حين أراد هيجل أن يبدأ مذهبه دون افتراض سابق ، والنتيجة — كما يقول كيركجور — هى أنه لا يمكن البدء دون افتراضات سابقة الا اذا قمنا بوثبة • وهو يستمد من هيجل أيضا تعريف المسيحية بأنها ذاتية ، وكذلك فكرة العلاقة بين المتناهى والله • الخ الخ •

خلاصة القول أن كيركجور — رغم مهاجمته العنيفة لهيجل لم يستطع أن يتخلص من قبضته القوية ، ويمكن أن نقول مع « فرنو » ان فلسفة كيركجور هى : « خيبة رجاء فيلسوف من اتباع هيجل لا تزال تلح عليه فكرة المعرفة المطلقة ، ويحمل فى قلبه الحنين الى المعرفة فى صـورة مذهب •• » •

* * *

## كيركجور ... وهيجل

موضوع العلاقة بين كيركجور وهيجل من الموضوعات المعقدة غاية التعقيد ، رغم ما يبدو عليه من البساطة والوضوح : فقد تجد المؤرخين على اجماع بأن فلسفة كيرنجور بأسرها استهدفت هدم الهيجلية (١) وقد يسهل علينا ان نقول معهم : ان كيركجور يختلف مع هيجل ويعارضه ، وان نجمع من مؤلفاته من الشواهد ما يؤيد هذا القول ، لكن ليس من السهل ان نحدد ، على وجه الدقة ، أين تكمن نقاط الخلاف والمعارضة !

وربما ترجع هذه الصعوبة ، فى جانب من جوانبها ، الى ان كيركجور فى كل كتاباته لا يشير على الاطلاق الى فقرات محددة من مؤلفات هيجل ، ونادرا ما يشير الى نظريات نستطيع ان نقول عنها : انهـا تمثل ، بوضوح ، جانبا معينا فى المذهب الهيجلى ، فمن بين مؤلفـات هيجل كلها لا يشير كيركجور بالاسم الا كتاب « علم المنطق » ، والى فقرة واحدة من « فلسفة الحق » ، وهو يشير الى « ظاهريات الروح » بطريقة ملتوية (٢) . وترجع الصعوبة ، فى جانب آخر ، الى ان الهجمات التى يشنها كيركجور ضد الهيجلية قد تكون موجهة ، فى الاعم الاغلب ، الى الجنـاح الهيجلى فى اسـكندنافيا من امثـال « مارتنسن .. Martensen » و « هايبرج Heiberg » وغيرهمـا من المفكرين الهيجليين — اكثر مما تكون موجهة ضد هيجل نفسه ؟ فهو مثلا فى كتابه « مفهوم القلق » فى الفقرات التى يعارض فيها الهيجلية لا يذكر سوى

---

(١) قارن : امام عبد الفتاح امام : « كيركجور فى قبضة هيجل » مقال بمجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) James Bogen : Remarks on the Kierkegaard-Hegel Gontroversy Synthese, Volume XIII, No. 4, December 1961.

هدين الاسمين [٣] • اما فى كتابه « حاشية ختامية غير علميه » وهو الكتاب الذى يعتبر عادة المرجع الرئيسى الذى انتقد فيه كيركجور هيجل — فاننا نجده يتحدث عن « الهيجليين » وعن « اتباع هيجل » أكثر مما يتحدث عن هيجل نفسه [٤] •

اما فى اليوميات فان كيركجور يشكو من الطريقة التى انتشرت بها الهيجلية فى الدانيمارك حيث اصبح كل انسان يفسرها على هواه ! يقول :

« اننى لم اندهش عندما وجدت صانع حذائى يذهب الى امكان تطبيقها ( يقصد الهيجلية ) على تطور الحذاء •• ! »[٥] والحق ان انتشار الهيجلية فى اوروبا ابتداء من العقد الرابع من القرن الماضى ، والطريقة التى سيطرت بها على الفكر الغربى قد يفسر لنا الى حد ما المبررات التى حدت بكيركجور الى شن تلك الهجمات العنيفة — فقد اندفع بعض تلاميذ هيجل فى حماس جارف الى الزعم بأن « كل من ليس هيجليا فهو احمق وجاهل » • وذهب آخرون الى دعوة المفكرين للدخول فى المذهب الهيجلى لأن « الخلاص على يديه » ! ••• « فلو اطلعت على السر عند هيجل فسوف تجد علاجا لاوهام العقل ، ومعيارا تصحح به اخطاء العالم »[٦] بل لقد أدى الحماس الجارف الى الخروج بالمذهب الهيجلى

---

(٣) قارن ما يقوله « ولتر لورى » فى مقدمته للترجمة الانجليزية لكتاب « مفهوم القلق » Comcept of Dread من أن هذا الكتاب كان الفرصة الأولى التى سنحت لكيركجور لكى يطلق مدافعه ضد الهيجلية التى نشرها فى الدنيمارك « هايبرج » و « مارتنسن » وغيرهما من الهيجليين ...

(٤) — James Bogen : op. cit . p. 372.

(٥) — S. K. Kiekegaard : The Journals, p. 34 Trans. by Dru .

(٦) — W. Wallace : Prolegomena ..,p. 19.

انى افاق من الشطط لم تكن فى الحسبان ! [٧] فيس من الغريب ، اذن ، ان يعلن كيركجور « امتعاضه » من طريقة التلاميذ وتعصبهم في نشرهم لتعاليم الاستاذ لا سيما في الدانيمارك !

لكن ذلك لا يعني ، بالطبع ، ان كيركجور لم يكن يشكو من الهيجلية الام ، وينتقد الكثير من الافكار الاساسية التي ترتكز عليها ، فكثيرا ما كان يشكو من المذهب النظرى المجرد عند هيجل ويتهمه بأنه غير واقعى ، ومن هنا فهو رأيه ليس سوى لون من القصص الخرافية الخيالية التى لا تستطيع ان تخبرنا بشىء عن العالم الذى نعيش فيه ، أو عن نوع الحياة التي نحياها ! — وهو كذلك يعيب على هذا المذهب اغفاله للفرد واهتمامه بالكل ! وفضلا عن ذلك فان مذهب هيجل ، فى نظر كيركجور ، عقلانى متطرف فى عقلانيته ، جاف ممعن فى جفافه ، حتى انه يهمل جانب « العواطف » و « الانفعالات » و « المشاعر الذاتية » التى هى اساسية فى حياة الفرد الوجودى ! ومن هذه الاتهامات ، وغيرها ، استخلص شراح كيركجور انه يقف على طرف نقيض مع هيجل ! يقول جان فال فى هذا المعنى :

« لقد بين لنا هيجل ان الحقيقة هي الكل : سواء أكانت حقيقه فنية أو علمية أو تاريخية ، وانه خلف الشمولات الجزئية يقبع الكل المطلق الذى يحوى فى جوفه كل شىء . اما كيركجور فهو يقول : « انا لست جزءا من كل اننى لا أتكامل مع شىء آخر ، ولا يشملنى شىء آخر ! وانت عندما تضعنى فى هذا الكل فانك تفنينى ! .. » كما ان كيركجور يذهب ، فضلا عن ذلك ، الى القول بأن المخطط العقلى لهيجل يلغى الامكان ، فى حين ان افعالنا لا يمكن ان تفهم الا فى عالم يوجد فيه الامكان .. « فكيركجور يدافع عن الفردية على نحو ما تنفصل عن المجتمع وعن العقل ، كما انه يدافع عن الامكان الذى

---

(٧) قارن فى ذلك كله : امام عبد الفتاح امام « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ٣٦٧ وما بعدها . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ .

يتميز عن الواقع »[٨] غير ان هذا التعارض الحاد الذى يضعه جان فال بين كيركجور وهيجل يبدو مضللا الى حد بعيد • فاذا قلنا عن هيجل : انه « عقلانى » Rationalist فاننا نستطيع ان نطلق هذه الصــفة نفسها على كيركجور • فهما متشابهان فى نقاط كثيرة •

ــ ان كلا منهما يميز بين « منطق الفهم » ــ وهو المنطق الذى بواسطته يضع الناس تصوراتهم ومفاهيمهم عن الاشياء ، وعلى اساس قواعده ينظمونها وبين منطق آخر نستطيع ان نقول عنه : أنه لون من « المنطق الأعلى » يعتقد انه ضرورى لحل مشكلات بعينها •

ــ وكل منهما يستخدم منطق الفهم بمقدار ما تدعو الحاجة اليه ؛ ومن هنا يكون كيركجور عقلانيا بقدر عقلانية هيجل[٩] •

ــ وكل من هيجل وكيركجور يتخلى ( أو يزعم انه يتخلى ) عن منطق الفهم فى مراحل متشابهة من تطور مذهبيهما ليستخدم منطقا جديدا ؛ هو : « المنطق الجدلى Dialectical Logic » الذى لا يستبعد المتناقضات ، ولكنه يجمع بينهما •

ــ وكل منهما يقيم تعارضا فى مذهبــه الجدلى ، بين الذاتيــة والموضوعية ثم يحاول ان يحل هذا التناقص بين الجانبين •

ــ كل منهما يلجأ الى « منطق أعلى » يزعم فيه انه من الممكن ان نجد عن طريقه مركب هذين المبدأين المتناقضين ( الذات والموضوع ) ، ومن هــذه الزاوية فان هيجل فى رأى بعض الباحثين لا يقل « لا عقلانية » عن كيركجور[١٠] • ومن الضلال أن نقول : ان كيركجور ينظر الى الفردية

---

(٨) — Jean Wahl : Existentialism, apreface in New Republic, Oct. l. 1945.

(٩) James Bogen : op . cit. p. 375.

(١٠) James Bogen : op. cit.

منفصله عن المجتمع ؛ أو عن التاريخ البشرى فقد كتب مثلا فى « مفهوم القلق » وأيضا فى كتابه « العصر الحاضر » يقول : انه من الضرورى ان تفحص علاقه الفرد ببيئته الاجتماعيه والتاريخيه لكى نفسر الطريقه التى يظهر فيها اغتراب الانسان عن نفسه ، وكيركجور هنا يصوغ نظريه على نحو ما يفعل هيجل تماما يشير اليها هو نفسه على انها تاريخ للروح »[11]

واذا كنا نتصـــور ان هيجل ضـــد الفردية anti - individualist لأنه يعتقد ان « تطور الكل » اكثر أهميه من توحيد الفرد لذاته أو اثباته لنفسه وتدعيمه لفرديته . فان العلاج الذى عالج به كيركجور « الاغتراب الذاتى » كما يتمثل فى شخصية نبى الله أبراهيم — الذى يصفه بانه فارس الايمان — يقتضى من الفرد ان يضع نفسه تماما بين يدى الله بحيث تختفى تلك « الفردية » و « الشخصية » اختفاء تاما ! ولا شك ان مثل هــذه النظرية هى أيضا معادية للفردية ، أو هى « ضد الفردية » بطريقة لا تقل عن نظرية هيجل التى يقول فيها : ان الناس يقبلون طواعية أن يضحوا بحاجاتهم الفردية ومطالبهم ورغباتهم الخاصة فى ســبيل تطور أبعد للروح ! واذا كان لنا أن نختار من بين هذين الفيلسوفين من يستحق لقب « بطل الفردية » فمن المحتمل أكثر أن نختار هيجل — ذلك لأن توكيد الذات عند هيجل يلعب دورا بارزا فى مخطط الأشياء لا سيما فى تثبيت وجود الدولة التى هى صورة أكثر تطورا للروح ، اما توكيد الذات عنـــد كيركجور فهو يشكل واقعة هى فى الحقيقة « عدم » أو « لا شىء » أمام الله[12] .

والواقع ان هناك الكثير من النقاط التى يمكن أن نجد فيها تشابها واضحا بين كيركجور وهيجل . فمؤسس الوجودية الحديثة ، عندما يعرض علينا فى كتـــابه « اما ... أو » ( الجزء الأول ص ٢١٧ من الترجمـــة

---

(11) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 59 Eng. Trans. by Walter Lourie.

(12) J. Bogen : op. cit. p. 375.

الانجليزية ) للشخصية التى هى « أتعس انسان » أو « أشقى رجل » •
انما يشرح فكرة هيجل عن « الوعى الشقى » باعتبارها تمثل موقفا لم تعد فيه ماهية الفرد الواعى لنفسه حاضرة له ، لكنها بطريقة ما تقع خارجه ، حتى ان مثل هـــذا الفرد يبرز اغترابا ثنائيا • ويستطرد كيركجور ليضرب لنا مثلا لهذا الموقف عندما يعيش شخص ما فى الماضى ، أو فى المستقبل ، دون أن يوفق بين هـــذه الحياة وبين ذاته الحاضرة(١٣) •

وكذلك يمكن عقد مقارنات أخرى ذات مغزى بين كثير من الأفكار والتصورات عند كيركجور وهيجل : « فالقلق المطلق » و « الخوف المطلق » الذى تحدث عنه كيركجور يمكن مقارنته بوعى ( العبد ) فى ظاهريات الروح لهيجل • و « المهمة » التى يتحدث عنها يمكن مقارنتها بالفصل الذى عقده هيجل عن « العمل » وكذلك يمكن أن نقول أن « فارس الايمان » عنده يقابل « فارس الفضيلة » عند هيجل ••• الخ ••••• الخ(١٤) •

## منطق الفهم ومنطق العقل :

لو اننا أخذنا وجهة نظر كل منهما الى الأشـــياء ، لوجدنا اتفاقا يستلفت الانتباه ، فهما معا ، كيركجور وهيجل ، يؤمنان بان هناك مستويين لادراك الأشـــياء : الأول جامد صلب يمثله منطق أرسطو بقوانينه الثلاثة المعروفة ( الهوية ــ والتناقض ــ والثالث المرفوع ) الذى يضع الأشـــياء فى قوالب جامدة ، وقواعد ثابتة محددة ، يجعل بينها فروقا وفواصل حادة لا تلين •• وهكذا يقتل تدفق الأشـــياء وارتباطها وتداخلها كما يمنع الانسان من الادراك الحقيقى للوجود ولا سيما اذا كان وجودا بشريا ينبض بالحياة ؟ ومن هنا فقد ذهبا معا الى رفض الاكتفاء بهذه المرحلة

---

(١٣) Howard p. Kainz : Hegel's Phenomendogy Part 1; p. 146-7 The University of Alabama press, 1976.

(١٤) F. 6. Weiss : Recent Work on Hegel, American Philosophical Quarterly, Volume 8, Number 3, July 1971.

رغم ايمانهما بأهميتها وبدورها ، لكن الوقوف عندها يجعلنا لا نصل الى قلب الأشـــياء وماهيتها التى لا تدرك الا بواسطة منطق أعلى هو المنطق الجدلى ، وعلينا الآن أن نسوق كلمة سريعة نفرق فيها بين منطق الفهم ( وهو الجامد الصلب ) ومنطق العقل ( وهو المنطق الجدلى ) على نحو ما يفهمها هيجل أولا ، ثم كيركجور ثانيا :

ينظر هيجل الى الفهم على أنه مرحلة من مراحل المعرفة تتســم بسمات خاصة منها : انها المرحلة التى ينظر فيها الانسان الى الاضداد على انها يعاند بعضها بعضا ، وانها لا يمكن أن تجتمع على الاطلاق • كما انه يعتقد أن الفهم هو مبــدأ الفلسفة القطعية Dogmatic [١٥] التى تضع حدا فاصلا ومتينا بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها ، ونستطيع أن نرى ذلك بوضوح فى هذا المبــدأ الصلب « اما ••• أو » فالعلم اما متناه أو غير متناه • وهو لا بد أن يكون احـــد هذين النقيضين اما الفلسفة النظرية[١٦] : التى تأخذ بمبــدأ العقل فهى لا تقبل مثل هـــذه الصيغ الناقصة ••• [١٧] وهذه المرحلة ليست مستقلة ، ولا شيئا قائما بذاته ، وانما هى « موقف » من المواقف التى يتخذها الفكر البشرى • يقول هيجل : « الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة ، ويهتم اهتماما بالغا بالفروق والاختلافات الموجودة بين هـــذه التحديدات ، وهو ينظر الى كل خاصية على حدة ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن

---

(١٥) الفلسفة القطعية هى الفلسفة التى تجعل كل فكرة تؤمن بها عبارة عن « معتقـــد Dogma » وتصر عليه ولا تقبل مناقشته فهى فلســـفة مغلقة وصاحبها « متزمت » ضيق الافق ينظر الى الأشياء بمنظار « اما .. أو » أو كما نقول بالتعبير الشائع كل شىء « ابيض أو اسود » عنده ولا ثالث لهما !

(١٦) يقصد بالفلسفة النظرية فلسفة هيجل نفسه ، أى الفلسفة الجدلية ذات النظـــرة الشمولية والتى لا تأخـــذ بجانب ناقصـــة وتترك بقية العنـــاصر .

(١٧) Hegel : Encyclopadia of Philosophical Sciences Enq. Trans. by W. Wallace 32.

غيرها ولها وجود قائم بذاته ... »[18] ويعتقد هيجل أننا عندما نستخدم كلمة الفكر فاننا ، في الأعم الأغلب ، لا يكون أمام نظرنا سوى عملية الفهم هـذه ، أعني : التهديد ، والتقسيم ، والفصل الحاد بين الأفكار ، وتطبيق قوانين المنطق الصورى عليهـا ، واسـتخراج التصورات والاجناس والانواع ... الخ .

ومع ذلك فان هيجل يذهب الى اننا ينبغي علينا أن نسلم بدور الفهم وأهميته في المجالين النظرى والعملى على السواء : فالمعرفة في الميدان النظرى تبدأ بادراك الأشياء الموجودة في اختلافاتها المحددة ، ويقوم الفكر بالتحليل طبقـا لقانون الهوية ( أ هو أ ) الذى يعنى اشـارة كل خاصية الى نفسها ... ويتم الانتقال من حقيقة الى أخرى على ضوء هـذا القانون نفسـه[19] .

أما في الميدان العملى فالفهم لازم أيضا لا سيما في ميدان الأخلاق والالتزام بالقواعد الأخلاقية الصارمة التى لا تقبل التبديل أو التغيير ، ولقد أفاض « كانط » في هذا الموضوع ، كما اننا نقول عادة : ان الخلق ضرورى للسلوك الانسانى ، والرجل صاحب الخلق رجل « مفهوم » فهو قد حدد لنفسه أهدافا واضحة يسعى الى تحقيقها . ذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه ـــ كما يقول جوته ـــ أن يتعلم كيف يحدد نفسه ، أما من يود على العكس أن يفعل كل شيء فانه لن يفعل شيئا : ذلك لأن العالم ملىء بكثير جدا من الأمور التى تثير الاهتمام : كالشعر ، والطب ، والكيمياء ، والموسيقى والسياسة ... الخ .. الا أن المرء الذى يريد تحقيق عمل معين لا مندوحة له عن ان يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده في اتجاهات شتى . ونجد كذلك أن من المهم في أية مهنة

---

(١٨) Ibid . 80.

(١٩) امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٢١ وما بعدها ـــ دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٩

السير على خطوات الفهم ، ومن هنا كان على القاضى ، مثلا ، أن يلتزم بالقانون ، وأن يصدر أحكامه طبقـا له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما . ولقد كان الفهم كذلك ، فيما يقـول هيجل ، عنصرا من عناصر المران والخبرة ، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة ، وانما هو يدرك الأشياء فى خصائصها المحددة ، بينما نجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال ، وكثيرا ما يضيق صدره حين يصل الى فهم محدد للموضوع الذى يناقشه ، أو حين تضع عينيـه على نقطة محددة للمشـكلة المطروحة أمامه[٢٠] .

لكن اذا كان هيجل هنا يحاول أن يبرز ما للفهم من أهمية فى توضيح الأفكار وتحديدها ، وأن يبين أنه لا غنى عنه فى مجال النظـر ووضع التصورات ، وكذلك فى ميدان العمل ، لا سيما ميدان الأخلاق ... فانه لا يقف عند هـذا الحد ، ولا يكتفى بهذه النتيجة ، لكنه يستمر فيقول : ان مرحلة الفهم هـذه ينبغى أن نتجاوزها لكى نصل الى مرحلة أعلى هى « منطق العقل » أو « المنطق الجدلى » الذى هو الخطوة التالية التى تبدو فيها جميع الأشياء مترابطة ومتحدة ، كل شىء يؤدى الى الآخر فى الحال ، فليس ثمة تحديد صارم ، ولا استقلال ، ولا تقسيم جامد ولا انفصال وهو يعتقد أن « مرحلة الفهم » تسلمنا ، اذا ما تأملناها جيدا الى الخطوة التالية وهى مرحلة العقل لأننا عندما نسلم بأن فكرة ما واضحة أو محدودة ومستقلة عن غيرها فان من الطبيعى أن نسلم كذلك بأن هـذا التحديد ليس مطلقا ولكنه تحديد نسبى ، بمعنى أنه لا ينفصل عن غيره انفصالا تاما ، وانما لا بد أن يرتبط به على نحو ما ! ذلك لأن « الحد » لا بد أن يكون بين اثنين ، فاذا ما عرفت شيئا ، وتثبت من « حدوده » فقد عرفت ما وراء هـذه الحدود ، وهكذا يرتبط الشىء بغيره ، ونفس الحد الذى يفصل بينهما هو الذى يربطهما أيضا ! وما يقال عن الأشياء يقال عن الأفكار ، فالفكرة الواضحة المستقلة ليست الا فكرة متناهية ،

---

(٢٠) Hegel : Ency . 80 Z

تماما كالأشياء المتناهية التى تنهار حدودها لتؤدى الى شىء آخر . ومن هنا ذهب هيجل الى فكرة شـــهيرة عنده وهى أن المتناهى يلغى نفسه : ولا يأتى ذلك الالغاء من الخارج فحسب ، بل ان طبيعته نفسها هى التى تتسبب فى الغائه ، فهو بنشاطه الخاص ينقلب الى ضده ، فنحن مثلا نقول : ان الانسان فان ، ونظن ان سبب فنائه يأتى من الظروف الخارجية وحدها ، غير أن ذلك خطأ شائع ، اذ لو صحت هـــذه النظرية لكان للانسان خاصيتان منفصلتان هما : خاصية الحياة ، وخاصية الفناء ، اما النظرة الصحيحة فهى تلك التى ترى أن الحياة بما هى كذلك تحمل فى طياتها جرثومة الموت ، وان التناهى يناقض نفسه ، ويتضمن الغاء ذاته..»[21] . وهكذا نجد هيجل ينتقل الى المستوى الثانى لادراك الأشياء وهو النظر اليها على أنها مترابطة ، ويتحول كل منها الى الآخر ، وباختصار الاعتراف بان « الجدل » يسرى فى أشياء العالم جميعا ، وانه هو نفســه يمثل المعرفة الصحيحة للعالم يقول : « انه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد من طبيعة الجدل وان نفهمه فهما صحيحا . وان نعرف أن الجدل هو بصفة عامة مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله فى العالم ، بل انه أيضا روح كل معرفة علمية حقة ...[22] . فنحن نجد أثاره فى جميع المجالات الجزئية فى العالم الطبيعى والعالم الروحى على الســـواء : خذ مثلاً حركة الاجرام السماوية ، تجد أن احـــد الكواكب فى هـــذه اللحظة فى مكان ما ، ولكنه بالقوة ( أو ضمنا ) يمكن أن يوجد فى مكان آخر ، وامكانية الوجود هـــذه يحققها الكوكب بالفعل اذا ما تحرك[23] وبالمثل فان العناصر الفزيائية تبرهن على طبيعتها الجدليـــة وعمليات

---

(٢١) المقصود بالمعرفة « العلمية » عند هيجل المعرفة الفلسفية فهو يستخدم كلمة العلم لا بمعنى العلم التجريبى ، وانما المعرفة الفلسفية أو العلم اليقينى ، وربما كان ذلك هو المقصود بكلمة العلم فى القرآن ، فى قوله تعالى « وقل رب زدنى علما » .

(٢٢) Hegel : Ency . 81 Z

(٢٣) Hegel : Ency . 81 Z

التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل وهى فى وجودها تدفع الطبيعة الى الخروج عن ذاتها[٢٤] .

ولكى نوضح الجدل فى العالم الروحى لا سيما فى مجال القانون والأخلاق ، فانه يكفى أن نتذكر كيف تبرهن لنا التجربة العامة على ان الحد الأقصى لحالة من الحالات أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة الى ضده . وهــذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى فى كثير من الأمثال : فهناك مثل يقول : « العدل المطلق ظلم مطلق » . وهو يعنى انك اذا طبقت حقا من الحقوق المجردة الى حده الأقصى ، فانك تقوم بعمل خاطىء . ونحن جميعا نعرف أن الحــد الأقصى للفوضى – فى الحيــاة السياسية – والحــد الأقصى للاســـتبداد يؤدى – عــادة – كل منهمــا الى الآخر ، ونحن نجد الجدل فى مجال الأخلاق فى هــذه الأقوال المعروفة جيدا . « الغرور يسبق الانهيار » . و « سرعان ما تفل السكين الحادة » و « المفرط فى الخداع والحيلة يخدع نفســه »[٢٥] . ومن هنا نتبين أن كل شىء فى الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يمكن الجدل فى طبيعته ، لأن كل شىء جدلى الطابع عند هيجل ، ونحن نعرف أيضا ان الدرجات القصوى للألم والفرح تنقلب احداها الى الأخرى ، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع ، وغالبا ما يعبر الحزن عن نفســه بابتسامة[٢٦] .

---

(٢٤) Ibid.

(٢٥) ربما كانت هذه الأمثلة غير واضحة بالنسبة للقارىء لأنها مستمدة من التراث الغربى ، ولكن هناك كثير من الأمثلة العربية التى تعبر عن نفس فكرة التناقض التى يشرحها هيجل ، فهناك مثل يقول : « اذا اشتد الكرب هان » أو « أضيق الأمر أدناه الى الفرج » و « ما تتم الحيلة الا على الشاطر » و « العنب ان صح فسد ، وان فسد صح » . . و « الشىء اذا زاد عن حده انقلب ضده » .. الخ ، وهناك أيضا أمثلة أخرى عامية كثيرة ، انظر مثلا كتاب « الأمثلة العامية » للأستاذ احمد تيمور ( القاهرة ١٩٥٦ طبعة ثانية ) .

(٢٦) Hegel : Encyclopadia of Philosphical Sciences, 81Z

أما بالنسبة لكيركجور فهو يأخذ أيضا بنفس هـــذه النظرة الهيجلية : فهو يرى أن هناك مرحلة يتمسك فيها المرء بالقواعد والقوانين ... الخ وينظر فيها الى الأشياء « بمنطق الفهم » على نحو ما يفهمه هيجل . أعنى يتمسك بالمبادىء الجامدة ، ويكون صارما قاسيا لا يلين — وتلك عنـــد كيركجور مرحلة الحياة الأخلاقية أو الرجل الأخلاقى الذى يعيش وفقـــا لمفاهيم ومثل عليا أخلاقية ، ويرفض أن يتخلى عنها مهما تكن البواعث والدوافع — تماما مثل موقف القاضى الذى شرحه هيجل من قبل حين يحكم بالقانون دون أن يسمح لأى باعث بالتدخل فى حكمه — ورغم أهمية هـــذه المرحلة عنـــد كيركجور فليست هى نهـــاية المطاف لأن النهـــاية « دينيـــة » حيث تســـود المفارقة واللامعقول ، أعنى حيث تســـود « النظرة الجدلية » ، ولمـــا كانت هـــذه النظرة هامة فان علينا أن نقف عنـــدها قليلا .

## جدل كيركجور وجدل هيجل :

من الموضوعات الرئيسية التى اشتد حولها الخلاف بين كيركجور — وهيجل — موضوع الجدل أو « الديالكتيك » . فقد احتفظ كيركجور من هيجل بفكرة الجدل كما يقول لنا جان فال(٢٧) . ولا شك ان بين هذين اللونين من الجدل الكثير من أوجه التشابه ، لكن كيركجور يصر دائما . على ابراز الفروق والاختلافات بينهما : « كل شىء يعتمد على جعل الاختلاف بين الجدل الكمى والجدل الكيفى مطلقا : ان المنطق بأسره هو جدل كمى ، أو هو جدل جهد ما دام كل شىء واحدا ، ونفس الشىء ( هو هو ) ، اما الجدل الكيفى فهو يختص بالوجود « البشرى » .. (٢٨) .

---

(٢٧) J. Wahl : Etudes..; p. 140.

(٢٨) S. Keirkegaard : The Journals , p. 98 ( Fontana Books ) .

والجدل الكمى الذى يقصده كيركجور هو الجدل الهيجلى الذى يعتمد على مبدأين ينفر منهما كيركجور تماما • الأول هو الاتصال ، فكل شىء عند هـذا الجدل ؛ فيما يقول كيركجور : مرتبط بكل شىء آخر ، ويسير فى طريق متصل : اما المبدأ الثانى فهو فكرة « الرفع » أعنى ان التناقض الحاد يزول فى مركب أعلى عند هيجل ، والتنافر بين القضية والنقيض يحل فى فكرة جديدة أو يرفع كما يقول لنا هيجل •

ومن الواضح ان ذلك نتيجة طبيعية لمـا سبق أن ذكرناه فى مقالنا الأول ( الشوكة فى الجسد ) من أن كيركجور يعبر أساسا عما بداخله من صراع ، وعما يستشعره داخل نفســه من تنافر بين الجسد والروح ، وينظر الى الوجود كله بمنظار عاطفى ؛ وليس ثمة اتصال فى ذلك كله : فالعاطفة بطبيعتها متقلبة ، ومتقطعة كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد ، والتواجد ••• Exister يعنى كما يقول « جان فال » أن تكون مشبوب العاطفة وأن تمتلك الخيال والشعور والوجدان • والجدل والعاطفة مرتبطان لأن العاطفة تنقل الوجود البشرى الى ذلك العمق من أعماق الوجود ، حيث يتحد المتناهى واللامتناهى ، وهو اتحاد يجاوز الوجود البشرى فنشعر اننا أكثر مما كنا ، نشعر اننا لا متناهون : انها تصل بنا الى أعلى نقطة فى الوجود ، الى أعمق نقطة فى الجوانية ، فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا ، واننا قد بلغنا اللامتناهى • تلك هى الفكرة التى يريد كيركجور فى كل مؤلفاته أن يصوغها : من الوجود الى التعالى عبر المضيق الذى لا يستطيع أن يعبره الا شخص واحد فقط[٢٩] •

واذا كان الوجود البشرى عاطفة وانفعالا فهو حركة وصيرورة دائمة ، لأن الوجود العاطفى لا يستقر على حال ، ومن هنا : « كان الوجود هو الصيرورة ، وكان الوجود جدليا على الدوام ، لأنه انتقال من وضع معين الى

---

(٢٩) J. Wahl : Etudes.., p. 264.

وضع آخر[٣٠] • وتعريف الوجود بأنه حركة أو صيرورة لا يعنى اننا نعرفه بطريقة تصورية لأن الوجود هو الزمان • فالأنا ليست شـيئا موجودا أو معطى جاهزا منذ البداية ، ولكنها شيء سيوجد ، انها « مهمة » أو عمل une Tache والمهم ان يخلق المرء لنفسه وعيا بوجوده ، وان يحول نفسه حتى يصبح « مسيحيا » ( فى نظر كيركجور ) وأن يعيش التناقضات التى تقول بها المسيحية على نحو ما سنعرف بعد قليل • فما هى صور هـذا الجدل الكيفى الذى يبشر به كيركجور والذى يعتقد انه سيحل محـل الجدل الكمى الهيجلى ؟ !

للجدل عند كيركجور صور شتى ، وهى كلها متقاربة ، فهو أولا المبهر أو المزدوج الدلالة L'absutde الذى تنتقل فيه باستمرار من معنى الى معنى آخر • وهو أيضا التقاء الاضداد والمتناقضات مع الابقاء عليها ، وجميع التصورات التى يحدثنا عنها كيركجور والمقولات التى يرى انها مقولات ذاتية ــ هى كلها جدلية : فالأوحد[٣١] هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضا أو هو « الكل » والوثبة جدلية من حيث انها فى وقت واحد الهاوية والفعل الذى نجتاز به هذه الهاوية ، « والآن » جدلية فهى مجرد لحظة فى الزمان ، لكنها يتخذ فيها أعلى وأهم القرارات ، وهى نقطة لقاء الأبدى بالزمان • والمفكر الذاتى أى الفيلسوف الوجودى ، رجل يعيش الزمان ، لكنه يجاهد ، ويكافح ، لكى يدرك الأبدى ، ولكى يوحد بين الزمان والأبدية ، بين المتناهى واللامتناهى ، وحتى تعبير المفكر الذاتى عن نفســه لا بد أن يتم بطريقة متناقضة : لأنه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة • وقل مثل ذلك فى « الايمان ذاته » : فحركة اللايقين دليل على اننا على علاقة بالله ، فهذا اللايقين هو علامة الايمان •• وحين يكون الفرد غير متأكد من علاقته بالله فانه فى هذه الحالة يكون على علاقة بالله : تعساء هم أولئك الذين يعتقدون انهم على علاقة

---

(٣٠) Ibid ; p. 265.

(٣١) الأوحـــد Unique مقولة من المقولات الوجودية عند كيركجور .

بالله ، لأنهم يقينا ( فى نظر كيركجور ) ليسوا كذلك . وهكذا فان من يكون على يقين بأنه محبوب لا يعرف الحب حقا ! بدون مخاطرة لا يوجد ايمان ؛ وكلما كانت هناك مخاطرة كان هناك ايمان ! والمرء يتخذ القرار — قرار الايمان ، على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق المــاء .. ! [٣٢] . فالايمان بما انه قرار ومخاطرة فهو — أساسا — عبادة عن لا يقين ومن ثم فاللايقين هو علامة على يقين الايمان[٣٣] . وقل مثل ذلك فى الأفكار الدينية الأخرى فالخطيئة جدلية انها تبعد الانسان عن الله ؛ لكنها ليست هى نفسها التى تقربه من الله ، والخطيئة الأولى لآدم عزلته عن بقية البشر ، لكنهــا وحدت الجنس البشرى كله ، والله الحى يموت كما تقول المسيحية ، والله القوى يهان أيضا ، والله الأبدى يظهر فى الزمان : « والحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها فى ضدها ، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية ، تكشف عن نفسها فى وجود زمنى ، هــذا فعلا مفارقة . وهــذا لا يحدث الا فى المعجزة التى يحدثها الله للانسان »[٣٤] .

والمعجزة نفسها جدلية ، لأنها تخفى الله ؛ وهى فى نفس الوقت دليل على وجوده ! والاختيار يسمو نحو الضرورة ، أو هو يتجه وحده الى عدم

---

(٣٢) Cite Par : J. Wahl : Etudes ; p. 301.

(٣٣) ليس صحيحا أن يقين الايمان على اللايقين باستمرار — فهذا اللايقين الذى تحدث عنه كيركجور يعود فى جانب من جوانبه ، فى رأيى ، الى وضع خاص بالمسيحية وحدها من حيث اعتمادها على معجزات حدثت منذ قرون بعيدة وليست موجودة « الآن » أمام من يريد أن يؤمن بها ، ولهذا فليس أمامه الآن الا أن « يخاطر » بالايمان بهــا ، وان يقيم ايمانه على اللايقين .. ! أما الايمان الاســـلامى فهو يختلف عن ذلك أتم الاختلاف لأنه لا يحتاج الى هذه « المخاطرة » من حيث أنه يعتمد على القرآن الكريم الذى هو ظاهرة ممتدة على مر العصور ، فالتحدى الذى كان قائما أمام الرجل العربى فى القرن السابع الميلادى عند نزول القرآن وعندما طالب العرب بالايمان به لأول مرة ما زال قائما حتى الآن كما هو ! وتلك هى الفكرة الأساسية التى أقام عليها مالك بن نبى كتابه « الظاهرة القرآنية » .

(٣٤) S. Kierkegaard : Journal (Extraits) tome I, p. 212.

الاختيار ، « أليس تعبيرا لغويا فريدا ، ومع ذلك عميقا ، ان نقول : هنا لا توجد أية فرصة للاختيار ... وأنا ، مع ذلك ، أختار ! وفضلا عن ذلك فان المسيحية تستطيع أن تقول لك يجب أن تختار الأوحد الضرورى : فأجاب المسيح وقال لها: مرثا ، مرثا ، أنت تهتمين وتضطربين لأجل أمور كثيرة ، ولكن الحاجة الى واحد .. ( لوقا ١٠ — ٤٢ : ٤٣ ) . لكن دون أن يكون هناك مجال للاختيار ... »[٣٥] . والامكان والضرورة مرتبطان ، ووجود احدهما بدون الآخر يجعل الأنا تقع فى اليأس على نحو ما ذكرنا بالتفصيل فى مقال سابق[٣٦] . والمهم انه فى جميع التصورات الوجودية التى صاغها كيركجور يلمع بريق المبهم ؛ لأن كل شىء فى صيرورة ، وكل شىء مبهم أو مزدوج الدلالة ، وكل شىء يحوى تناقضا ، والاضداد حولنا فى كل مكان . والسبب واضح بالطبع : ان كيركجور ينظر الى الوجود نظرة عاطفية فيجد : « ان المرء لا يحصل على ما يرغب فيه الا عن طريق ضده وبواسطة الخطيئة وحدها يستطيع المرء أن يجد الغبطة[٣٧] . والمسيحية كلها جدلية بمعنى ان الايجابى لا نستطيع أن نصل اليه الا من خلال السلبى والحياة المسيحية هى حياة مرت بالموت ؛ فالروح تقتل لكى تعيش . « فمن أراد أن يخلص نفسه يهلكها ، ومن يهلك نفسه من أجل الانجيل فهو يخلصها ... »[٣٨] وفى أعماق الليل يولد الضوء الساطع ؛ وذلك الذى يتعذب وهو الذى لم يتعذب بما فيه الكفاية ، فلابد أن نتعذب بالموت لكى نحصل على الدواء ، لكى نحصل على هبة الروح ، وليس هناك فى مجال الاعتقاد المسيحى شىء مباشر ، وانما كل شىء يعرف

---

(٣٥) S. Kierkegaard : Joumal ( Extraits ) Tome, 3 p. 335.

(٣٦) راجع مقالنا « المرض حتى الموت » فى العدد السابق من هذه المجلة .

(٣٧) The Journals (The Last years) Eng. Trans. by Smith p. 210 .

(٣٨) انجيل مرقص الاصحاح الثامن : ٣٥ .

من خلال ضده . الايجاب عن طريق السلب ، والتقاء الاضداد والمفارقات والصراع والتوتر وازدواج الدلالة .. الخ ، هي كلهـا موجودة فى المسيحية بشكل يفوق الحصر حتى ان كيركجور يذهب الى أن كل ما هو مسيحى يحمل فى جوفه عنصرا جدليا[٣٩] .. فكل شيء يحتوى على مفارقة أو التقاء ضدين : « من يرفع نفسه يتضع ، ومن يضع نفسه يرتفع »..[٤٠] وأيضا : « كل من له يعطى فيزداد . ومن ليس له فالذى عنده يؤخذ منـــه »[٤١] . والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجرة والتخلى عنـــه واضطهاده ــ والحقيقة تهان ويبصق الناس عليها[٤٢] . وتعرف العظمة بالانعكاس : فالنجمة التى تتلألأ فى السماء تبدو عالية جدا فى مكانها لكنها تبدو منخفضة جدا حين نراها على صفحة المـــاء . واذا ما وضع المرء نفسه فى مكان أقل من العام دل ذلك على علوه وارتفاعه ، فعمق تواضعه هو الرمز والدليل على ارتفاع قدره ، وهذه الوحدة فى الثنائية هى خاصية الروح . والمعجـــزة ليست هى الله المنتصر . لكنها الله فى ضعفه ، الله وهو يتعذب ( كما تقول المسيحية ) الله المتألم الذى هو مفارقة وعثرة ــ وفى كل مكان سوف نجد لعبة المتناقضات هذه كما يقول لنان جان فال[٤٣] . ان الحضور الكلى لله . انما يرى من خلال عدم رؤيته ، أعنى بطريق غير مباشر ! والسر والوحى ، والمحال ، واليقين ، واللايقين ، والغبطة والألم ، مرتبط بعضها ببعض برباط لا ينفصم ، أو قل ان الواحدة منها لا يمكن أن تعرف الا من خلال الأخرى ، كما أن الجد لا يعرف الا من خلال الهزل ، والمسيح هو النموذج والاستثناء فى آن معا ، هو المخلص

---

(٣٩) The Journals - Eng Trans. By G. Smith p. 284.

(٤٠) انجيل لوقا الاصحاح الثامن عشر : ١٤

(٤١) انجيل متى : الاصحاح الخامس والعشرون ٣٠ وانجيل مرقص الاصحاح الرابع : ٢٥

(٤٢) الاشارة واضحة الى قول السيد المسيح « أنا الحق » والى أن الناس كانوا يبصقون عليه وهو فى طريقه الى الجلجثة .

(٤٣) J. Wahl : Etudes ..; p. 143 - 144.

والحكم في وقت واحد . وعلى هذه الأرض لا يمكن أن ينكشف الحق الا من خلال المحال L' absurde والارتباط بالسعادة اللامتناهية لا يمكن أن يكون الا المــا . كل شيء ينقلب وينهار ، ثم ينتصب قائما من جديد بغير انقطاع ! وظهور الله لا يمكن أن يتم الا بطريقة فيها مفارقة : « قانون بعد الله وقربه هو كما يأتي : كلما عبرت الظاهرة ، أو دل الظاهر على أن الله لا يمكن أن يكون في هــذا المكان ، كان معنى ذلك انه موجود فيه ، والعكس كلما عبرت الظاهرة عن أن الله قريب دل ذلك على وجود مسافة بيننا وبينه .. »[٤٤] وفي الوقت الذي تأتي فيه المسيحية بأطيب الأخبار وأروع البشائر : « تعالوا الى يا جميع المتعبين والثقلى بالأحمال وأنا أريحكم .. »[٤٥] فانها تأتي أيضا بأسوأ الأخبار وأشق الطلبات : « أحمل صليبك واتبعني »[٤٦] . لا تظنوا انى جئت لالقى سلاما على الأرض ، ما جئت لالقى سلاما . بل سيفا . لافرق الانسان ضد أبيه ، والأبنة ضد أمها ، والكنة ضد حماتها ، من أحب أبا أو أما أكثر منى فلا يستحقنى .. »[٤٧] . ولهذا كله كانت مفارقة وعثرة Scandale أمام العقــل[٤٨] .

---

(٤٤) The Journals ( The last years ) Eng Trans. by G. Smith p. 210 .

(٤٥) انجيل متى الاصحاح الحادى عشر : ٢٨

(٤٦) انجيل متى الاصحاح العاشر : ٣٨

(٤٧) انجيل متى : الاصحاح الحادى عشر : ٣٤ — ٣٨ .

(٤٨) معنى ذلك أن « منطق الفهم » لا يستطيع أن يدرك المسيحية لأنها ستكون أمامه عبارة عن « مفارقة » بسبب ما فيها من متناقضات لا تتفق مع قوانين المنطق الأرسطى لا سيما قانون عدم التناقض الذى يمنع الجمع بين النقيضين ، ومن هنا تقف الأفكار المسيحية حجر عثرة أمام « العقل » المجرد الذى يعتمد الهوية والتناقض والثالث المرفوع ، في حين ان العقل الجدلى هو وحده الذى يستطيع فهمها عندما يصل الى مرحلة الايمان — الايمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول !

لو أردنا الآن أن نلخص الخصائص الأساسية فى الجدل الكيفي عند كيركجور فى مقابل الجدل « الكمى » عند هيجل ، فاننا نستطيع أن نحصر هذه الخصائص مع « جان فال » فى خمس اساسية هى على النحو التالى :

أولا ــ الجدل عند كيركجور هو جدل الانسان الفرد ، ولهذا فهو جدل منقطع ملىء بالوثبات والعزائم والقرارات والمفاجآت . وهو جدل كيفى . ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة ، ومن وثبات وكيفيات ، وتحولات ، ونقلبات ، شأنه شأن العاطفة ، فلم يعد هنـاك الاتصال الهيجلى ، ولم يعد هناك توسط بين اللحظات ، بحيث ترتبط كل لحظة باللحظة السابقة ، وتمهد للحظة القادمة ، وتتشكل اللحظات جميعا فى النهاية سلسلة متصلة الحلقات ، وانما هنـاك لحظات منفصلة تختلف قوة وضعفا ودواما وبقاء . ومراحل الحياة الثلاث التى تحدث عنهـا كيركجور على اعتبار أن الأقسام الرئيسية تمثل ألوان الحياة المختلفة ، وهى الحسية والأخلاقية والدينية ــ ليست مراحل مرتبطة تمهد كل منها للمرحلة التى تليها . كلا ، وليس الانتقال من مرحلة الى أخرى تدريجيا ، وانما هو يتم عن طريق الوثبة . وتاريخ حياة الفرد لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة الى أخرى ، وانما هو يتكون من حركات فجائية وانتقال سريع من حال الى حال . وكل حركة انمـا تكون عن طريق الطفرة ، اذ لا يوجد اتصال فى مجال العينى ، ان الاتصال لا يوجد الا عن طريق المجرد ، فالأفكار المجـردة هى وحدها التى يمكن جمعها والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أما اللحظة النفسية أو الحالة الانتقالية المشحونة بالعاطفة فانها لا ترتبط بلحظة سابقة ، ولا بلحظة لاحقة .

ويذهب كيركجور الى ان الأفكار العظيمة (وهذا هو رأى نيتشه أيضا) لا تظهر الا فجأة ، وهو يشبهها بقفزة الوحش المفترس ، ووثبة النسر ، وانفجار الأعصار : « يستعد الوحش المفترس فى البداية فى صمت ، وليس ثمة بين الحيوانات الأليفة ما يكون فى صمت مماثل .. »(٤٩)

(٤٩) Cité par Jean Wahl : Etudes p. 144.

وهـذه اللحظات على الرغم من انها لحظات عبور من مرحلة الى أخرى ؛ أو من حال الى حال فانها اللحظات التى نشعر فيها اننا أصبحنا أشخاصا آخرين ولا يمكن مع ذلك ان نلاحظها — اننا نشعر بها لكننا لا نستطيع قط الامساك بها • والرجل الجدلى يؤكدها ، لأن الوقوف بجوار الفروق والاختلافات المطلقة والتمسك بها وتأكيدها والعمل على دعمها هى التى تشكل الرجل الجدلى الحقيقى • ان الجدلى الكمى يضـع متساويات أو معادلات . أما الجدل الكيفى فهو يضـع اختلافات وفروقا(٥٠) •

**ثانيا** — الخاصية الثانية للجدل الكيفى عند كيركجور هى انه جدل ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الانسان الفرد • ان كيركجور : « يدرك الجدل على انه جدل ذاتى وعاطفى ، وليس الجدل عنده مجـرد تتابع أفكار ، وانما يرتبط الجدل والتعاطف وهو يرفع العاطفة الى أعلى درجة ، ويجعلها تلقى حرارتها بكثافة عالية فى نفس الوقت الذى يولد فيـه العاطفة ويستثيرها ، ولدينا فى الجدل الغنائى الذى عرضه كيركجور فى كتابه « الخوف والقشعريرة » خير مثال على هذا اللون من الجدل(٥١) •

والواقع انه من المستحيل أن يوجد الفرد ، وأن يفكر فى وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما ؛ لأن الوجود ، كما يقول لنا كيركجور مرارا ، عبارة عن « تناقض هائل » ، والموجود الفرد يعيش هـذا التناقض ، وهو لهذا مشـحون عاطفيا بكثير من الأفكار ، لكنها هى نفسها أفكار « ملتهبة » أى ذاتية وليست موضوعية : « ولقد أخطأ القرن التاسع عشر ، لا سيما هيجل ، حين فصل بين الجدل والتعاطف ، واحتفظ بالتعاطف للشعور وحده ، وحرم الشعور من الجدل ، كما حرم الجدل من حركة العاطفة ، وجعل العقل هو وحده الجدلى ، والحركة المنطقية ، وهى حركة مجردة تماما ، حركة جدلية ••• (٥٢) •

---

(٥٠) Ibid : p. 145 .

(٥١) Ibid .

(٥٢) Ibid .

**ثالثا** ــ الخاصية الثالثة للجدل الكيفي عند كيركجور هي انه جدل لا تحل فيه المتناقضات ولا يلغى الصراع بين الاضداد في مركب أعلى كما هي الحال في الجدل «الدمي» الهيجلي ! فليس هناك رفع Aufhebung وانما الجانب الداخلي في الانسان مرجل يغلي دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان ، والموجود الفرد يعيش دائما في توتر مرعب ، وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا : انه يختار « وحدة » هذين المتناقضين في تناقضهما ذاته ، ويتمسك بهما معا . وبهذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الاضداد هي القمة التي يصل اليها الجدل ، ونستطيع أيضا أن نقول : ان الجدل الكيفي عند كيركجور يحتفظ دائما بالاحساس بالاثم والخطيئة ، والجدل الكيفي يحتفظ بهذه الفكرة ، لأنه جدل وجودي ، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الاضداد فيه لا تختفي والصراع لا تخف حدته ، ونحن هنا نجد فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات مرتبطتين ، فالعاطفة ترتبط باستمرار بالمفارقة(٥٣) .

**رابعا** ــ والخاصية الرابعة للجدل الكيفي عند كيركجور في مقابل الجدل الكمي الهيجلي هي أن الجدل ليس هو المطلق : ان الجدل ليس له أصل في ذاته ، وليس هو نفســه غاية ، ولكنه وســيلة فحسب . انه يقودنا نحو المطلق . وهكذا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وانما يفسر بدفعة آتيــة من الله .

وهكذا يدور الجدل بين حدين : الوجود والمطلق . ومن هنا جاءت تلك الصيرورة وذلك الجهد الذي لا ينقطع للجدل عند كيركجور وهو لن يصل أبدا الى الطمأنينة التي ينشدها الفيلسوف الهيجلي في الفكرة الشاملة .

**خامسا** ــ اذا كان كيركجور ينقد باستمرار فكرة النفي Negation الهيجلية ، فان فكرة الجدل عنده ــ كما هي الحال عند هيجل ــ مرتبطة

---

(٥٣) Ibid : p. 146.

بنكرة النفي أو السلب . صحيح انه يقول : « ان النفي هو ميتر جاك[٥٤] Maitre Jâcques في الفلسفة الهيجلية ، على اعتبار انه حذف ووضع في آن معا ، أو سلب وايجاب في نفس الوقت ، فهو اشبه « بميتر جاك » في قصة موليير الشهيرة . لكنا لا نعدم في الواقع ان نجد فكرة السلب قائمة ، في قلب الجدل الكيركجوردي . وان كان كيركجور يفسرها تفسيرا ذاتيا عاطفيا : « فالنفي هو هذا الضيق الابدي للفكر ، والذي لا يستطيع الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذي يحركه .. » لكن النفي عنده يرتبط بالذاتية ، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هي حرة ، وهو مهماز الذاتية : والروح ، والزمان ، واللامتناهي ، هي كلها تصورات سلبية ، والمفكر الذاتي هو ذلك الذي يعرف سلبية المتناهي . وفي الخطيئة يتدعر المفكر الذاتي بالسلب الى أقصى حد . لكن كيركجور يلح على ان السلب ينبغي الا يختفي في الايجاب . ينبغي الا يرفع « بالمعنى الهيجلي » للكلمة ، بل ينبغي ان يكون قائما باستمرار ، حاضرا لا ينقطع في قلب الايجابي ، وهو موجود في صورة الوعي الحاضر بالخطيئة ، وفي صورة غفران الخطايا ، وفي صورة اللايقين ، وكذلك في صورة اليأس[٥٥] .

هذا هو الجدل الكيركجوردي باختصار شديد ، ونحن نجد فيه الكثير من الافكار الهيجلية التي لم يشأ كيركجور ان يعترف بها ، وربما كان اهم ما أبرزه جدل العواطف عنده هو ان العقل الجدلي لا يخلو من عنصر « لا معقول » أو عنصر رومانتيكي أو جانب عاطفي . لكن الخطأ الاساسي الذي وقع فيه كيركجور هو انه اكتفى بهذا الكشف و « قبع » في اللامعقول والخلف والعبث ! ان القلق كما يقول لافل L. Lavelle

---

(٥٤) « ميتر جاك » شخصية من شخصيات مسرحية موليير الشهيرة « البخيل » حيث كان يعمل سائقا لعربته ، وطاهيا في وقت واحد ويريد كيركجور ان يقول : ان النفي عند هيجل يقوم مثله وظيفتين في آن واحد : الحذف والاحتفاظ ، أو السلب والايجاب .

(٥٥) J. Wahl : Etudes ...; p. 148.

بحق ؛ ينبغى أن يكون عاملا يثير ويوقظ البحث عن حل ، لا أن يكون هو نفسه حلا • واذا كان كيركجور قد ركز على الدور اللامعقول ، وعلى المفارقة ، وازدواج ادلاله ، وما فى العاطفه من تناقض ، فلا شك انه ايضا حاول تفسير ذلك كله تفسيرا عقليا • وهذا واضح من حديثه مثلا عن « مفهوم القلق » أو عن مقولات دينية أو روحيه ، حتى اننا نجد أحد شراحه المتحمسين ، ولتر لورى W. Lowrie يقول « اننى كنت آود من صميم قلبى الا يعبر عن ارائه بمصطلحات الفلسفة الكلاسيكية »(٥٦) •

ويقول جوليفيه : ليس من شك فى أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى والتحليل الدقيق دقة مذهلة والذى كان يسعى رغم ذلك الى القاء مجموعة من الاسرار الغامضة فى صورة « المفارقة » و « اللامعقول » — وبين رغبته العميقة فى اخضاع العقل للايمان : « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور ، وهذا الصراع يمكن ملاحظته فى المصطلحات الكثيرة التى تزخر بها مؤلفاته »(٥٧) •

## مشكلة الذات بين كيركجور وهيجل :

ليس الجدل هو الموضوع الوحيد الذى يمكن ان تعقد فيه مقارنة بين الفكر الهيجلى ، والفكر الكيركجورى لنستشف مدى تأثر المفكر الوجودى بما قاله عملاق الفكر الألمانى ، وانما يمكن عقد مقارنات ذات مغزى بين كثير من الافكار والتصورات عند هيجل وكيركجور : فما يقوله الأخير عن « القلق المطلق » و « الخوف المطلق » يمكن مقارنته بوعى العبد فى ظاهريات الروح لهيجل • ونظرية كيركجور فى اليأس يمكن

---

(٥٦) An Introduction to Sickness Unto Death, Anchor Books. N.Y. 1954.

(٥٧) R. Jolivet : Introduction to Kierkegaard, p., 53 Eng. Trans. by Frederick Muller, London, 1950 .

مقارنتها « بالوعى النسقى » عند هيجل • و « المهمة » التى يتحدث عنها كيركجور يمكن مقارنتها بالفصل الذى عقده هيجل عن « العمل » — و « فارس الايمان » عند كيركجور يقابل « فارس الفضيلة » عند هيجل وكذلك اقوال كل منهما عن « البراهين التاريخية » ••• الخ وجميع هذه المقارنات تدل بطريقة مباشرة ، كبرت أو صغرت ، على احتمال التأثير المباشر الذى أحدثه هيجل فى كيركجور [٥٨] •

لكن المقارنة التى تلفت النظر لاهميتها الشديدة ، ولخطورتها أيضا ، هى التى ينبغى أن تعقد بين ما قاله كيركجور وهيجل عن الذات البشرية — وهى تستحق ان نفرد لها بقية هذا المقال لما لها من أهمية خاصة :

لقد حاول كيركجور ان يلخص فى كتابه « المرض حتى الموت » حالات بشر يقول عنهم انهم ليسوا « ذواتا » ، ويناقش مشكلة هؤلاء الناس ويتساءل عما اذا كان من الممكن نظريا ان يكونوا « ذوات » ثم كيف يمكن ، من حيث التطبيق العملى ، ان يتحولوا الى ذوات بالفعل •• ؟ ! ومن هنا فان المشكلة التى يلخصها كيركجور فى هذا الكتاب ، بل وفى جوانب كبيرة من فلسفته — يمكن تلخيصها فى هذا السؤال :

كيف يمكن للانسان ان يتحول الى ذات ••• ؟ !

ويمكن ان نقول : ان هذا السؤال يساوى منطقيا سؤالنا : كيف يمكن للانسان ان يتحول الى عازف كمان ؟ أو كيف يتحول الطفل المصاب بالربو الى طفل سليم معافى ؟ ! أو كيف تتحول اليرقة الى فراشة •• ؟ !

والواقع انه لا يمكن ان يطرح هذا اللون من الأسئلة عن الذات ، اللهم الا داخل سياق نظرية تستخدم لفظ الذات Self استخداما فنيا

---

(٥٨) Recent Work on Hegel by Frederick G. Weiss and Howard p. Kainz - American Philosophical Quarterly, Volume 8 Number 3. July 1971.

لتعطيه معنى فلسفيا خاصا . ويبدو ان النظرية التى يستخدم كيركجور لفظ الذات بناء عليها هى نظرية هيجل !

لقد سبق ان ذكرنا فى مقالنا السابق ان الذات عند كيركجور مركب من عاملين احدهما : لا متناه ، وابدى وحر . والثانى متناه وزمانى وضرورى . وهو احيانا يصف هذين العاملين « بالذاتية والموضوعية » ومعروف ان كلا منهما يستبعد الآخر ويعانده . ومن ثم فان القول بأن « الذات موجودة » ، أو ان الانسان يصبح ذاتا ، يتضمن تناقضا داخليا . وعندما يسأل كيركجور كيف يستطيع الانسان أن يصبح ذاتا ؟ فانه يسأل : كيف يستطيع ان يتألف من الموضوعية والذاتية ؟ ! وكيف يمكن حل الصراع بينهما .. ؟ ! اننا اذا ما اخذنا بقانون التناقض الذى يقول به منطق الفهم — كما سبق ان رأينا — كان من المستحيل تحقيق مثل هذا المركب ، فكيف يحل الصراع ويرفع التناقض ؟ !

ان سؤال كيركجور حول الذات لابد — لفهمه — من ان يوضع فى اطار نظرية فلسفية معينة ، اذ من الواضح انه يفترض مقدما هذه النظرية ، لأنه يترك الكثير من المصطلحات التى يستخدمها بغير شرح : كالروح ، والوعى ، والابدى واللامتناهى .. الخ معتمدا على ان ذلك معروف سلفا فى هذه النظرية ! وهذه النظرية لا نجدها معروضة على نحو كامل فى مؤلفاته ، وانما نجده يستخدم مصطلحات هيجل بحرية كاملة ، لأن النظرية التى تفترضها مشكلة الذات هى نظرية هيجل التى تصبح فيها مشكلة كيركجور واضحة ومعقولة وبدونها يصعب فهمها أو هضمها (٥٩) .

والمبدأ الذى ترتكز عليه النظرية الهيجلية — أساسا — هو ان هناك نشاطا عقليا يسير فى طريق التطور لكى يصبح على وعى بذاته ، فالوعى

---

(٥٩) Remarks on the Kierkegaard Hegel Controversy by James Bogen, Synthese Volume XIII. December 1961.

الذاتى هو هدف النشاط العقلى • وهذه النظرية تصف كل موضوعات الكون بأنها تمثلات أو تجليات للعقل ، فقد انشأها العقل نفسه ، كما تصف الاحداث بأنها فترات فى مسار العملية التى يظهر بها العقل أو يصبح بواسطتها على وعى بذاته وسط هذه التجليات التى احدثها • وداخل مثل هذه النظرية يكون هناك معنى لقولنا : ان الذات حالة للوعى ، وان جميع خبرات أى انسان لا يكون لها معنى ، عند هيجل ، الا بمقدار ما تؤدى الى حالة للوعى يتعرف فيها على نفسه : « ان الميكانزم الانطولوجى والابستمولوجى الذى استخدمه كيركجور لصياغة مشكلة الذات بلغة الصراع بين الذاتية والموضوعية ، يحمل ملامح شبه صارخة مع النظرية التى استخدمها هيجل عندما صاغ نفس المشكلة ••• اذ يذهب هيجل الى ان العقل لكى يصبح وعيا بذاته لابد ان يزود بموضوع ابستمولوجى لوعيه الذاتى ، فالعقل فى ذاتهan Rich هو نشاط حر على نحو مطلق بغير خصائص محددة ، وهو بما هو كذلك لا يمكن ان يكون موضوعا للمعرفة أو الوعى[٦٠] ، ذلك لأن معرفة أو وعى ما ليس له خصائص يرادف معرفة لا شىء ، أو الوعى بالعدم ! ان كل ما يمكن ان يقال عن العقل فى ذاته هو ان له وجودا — لكن الوجود بغير تحديد وبلا تعين هو تجريد أجوف يتحول مباشرة الى عدم •• وهكذا فاننا لا نعرف الاشياء الا عن طريق تحديدها : « والشىء لا يكون على نحو ما هو عليه الا بفضل حده » ومن ثم فان العقل لكى يصبح موضوعا لوعيه الذاتى لابد ان تكون له خصائص محددة بأن يجد لنفسه تحديدات ، واذا كانت « الصورة العليا للفكر هى الحرية •• » فان ذلك الجانب من النشاط العقلى الذى يؤلف الفرد الجزئى « فى ذاته » يحقق الشرط السابق بأن يدخل فى علاقات مع الأشياء ، ومع غيره من النّاس ( أعنى مع

---

(٦٠) لأن المعرفة تحتاج الى موضوع محدد له خصائص معينة ، أما النشاط العام الذى يخلو من كل تحديد فهو اقرب الى العدم — قارن كيف يتحول الوجود المطلق الى عدم مطلق كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٦٩ وما بعدها .

الجوانب الأخرى للنشاط العقلى ) وخلال هـذا النشاط تصبح حريته محددة (٦١) •

وإذا ما حددت الاشياء الأخرى ( سواء أكانت اشياء أو بشرا ) حرية الفرد فانها بذلك تحدد بالضبط ما هو عليه على نحو جزئى • ومن خلال التحديدات التى يتزود بها على هذا النحو فان الفرد يصبح شيئا ما — شيئا جزئيا له خصائص معينة (٦٢) •

ولقد عبر كيركجور عن نفس هذه الفكر فى صورة شعرية فقال : « عندما يسمع المرء صوت الريح فى منطقة جبلية يوما بعد يوم بغير تغيير • فقد يميل ، ربما للحظة ، الى تجاهل نقص المماثلة ويقارن بينها وبين الحرية البشرية (٦٣) • وربما يعتقد ان هناك لحظة اتت فيها الريح غريبة الى هذه المنطقة ، وهى التى ظلت لعدة سنوات تتخذ من الجبـــال مقرا لسكناها ••• فتندفع بقوة ، وعلى نحو خطر فى الشقوق والكهوف مطلقة تارة صرخة حادة حتى لترتعد هى نفسها منها ، وتارة أخرى زمجرة مكتومة تجعلها هى نفسها تهرب ، وتارة ثالثة تنخرط فى نوبة بكاء دون ان تعرف هى نفسها من اين جاءت ، وتارة رابعة تتنهد ، تنهيدة تخرج من كرب الهاوية •• وتارة خامسة تنتابها نوبة من المرح والبهجة الشعرية — الى ان تكون قد تعلمت ان تعرف وسائلها — الى ان تجمع ذلك كله وتجعله ينسجم فى لحن تعزفه يوما بعد يوم بغير تغيير • كذلك تفعل حرية الفرد : فهى تسير على هواها ، وتضرب خبط عشواء وسط ممكناتها مكتسبة هذه المرة امكانا ، وتلك المرة امكانا آخر • لكن امكانية الفرد

---

(٦١) Ibid.

(٦٢) لأن الحرية المطلقة هى حرية العدم ، أو هى ارادة التدمير كمـــا يسميها هيجل لأنها تكتسح امامها كل شيء يحد من ارادتها من ثم لا تبنى شيئا قط اما الحرية الحقيقية فهى « التحدد الذاتى » الذى يعنى ايضا الاستقلال .

(٦٣) واضح انه يريد ان يقارن بين الحرية البشرية التى لم تتحدد بعدد بين الريح التى تهب على المنطقة بصـفة عامة ؛ ثم تحددها الشقوق والكهوف ، وهى نفس الفكرة الهيجلية لكن فى صورة شعرية .

لا تريد ان تسمع •• انها تريد ان ترى •• والفرد لا يريد ان يرى أو يسمع الا مع الشجن Pathos والتعاطف • لكن علينا ان نلاحظ انه لا يريد ان يرى أو ان يسمع الا نفسه »[٦٤] •

وهكذا تنشأ مشكلة الذات بسبب ان الفرد رغم انه يصبح شيئا عينيا ومحددا فانه لا يزال يحتفظ بقدرته على التخيل ، وبقوة الرغبة : فيعتقد فى نفسه شيئا مختلفا اتم الاختلاف عما أصبحه ( اعنى لا يزال يحتفظ بذكرى الريح التى تجوب الافاق بغير تحديد ! ) • وهكذا يفشل فى ان يتحد مع ذلك الشىء العينى الذى احدثته فى العالم افعاله وعلاقاته مع الآخرين •

لكن هذه الفكرة — فى الواقع — ليست خلقا كيركجورديا خالصا ، وانما هى فكرة هيجلية قلبا وقالبا ، ولقد سبق ان عرضها هيجل فى « فلسفة الحق » عندما ذهب الى ان الوعى الذاتى يعرف نفسه على انه :

١ — قوة تجريد ( تستطيع ان تجرد نفسها ) من كل شىء معين •

٢ — جزئى ذو مضمون محدد •••[٦٥] •

وهذا يعنى ان الفرد عبارة عن « ذات » وموضوع ايضا ، فهو ليس ذلك الموضوع المتعين الذى نشأ من تحديدات مفروضة على نشاط حر غير محدد ، انه كذلك ذلك النشاط الحر غير المحدد : « القدرة على التجرد من أى شىء » •

---

(٦٤) S. Kierkegaard : Repetition Eng . Trans. by Walter Lowrie pp . 44 - 5 ( Princeton, 1946 ) .

(٦٥) Hegel : The Philosophy of Right Eng. Trans. by T. M. Knox p. 23.

وقارن ترجمتنا العربية لأصول « فلسفة الحق » ص ١١٤ .

وعلى هذا النحو نستطيع ان نفهم مناقشة كيركجور لموضوع اليأس Despair فى كتابه « المرض حتى الموت » وهذه المناقشة التى تعتمد على تفسير ثنائى مماثل لطبيعة الفرد ، وهذه الثنائية هى التى تجعل من الممكن ان يكون هناك يأس بسبب « نقص التناهى » ، أو بسبب « نقص اللاتناهى » وكذلك بسبب نقص ( الامكان ) . وهو الموضوع الذى عرضنا له فى المقال السابق . فعند كيركجور ان الفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه كشىء أكثر من مجرد موضوع معين ليس « ذاتا » ، وهو فى ذلك اشبه بالفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه على انه شىء أكثر من ذات حرة . والسبب ان الفرد فى ذاته ( أو ذلك النشاط الحر الذى يشبهه كيركجور بالريح فى الوادى ) عبارة عن نشاط حر ، ولابد له ان يصبح موضوعا على نحو ما يصبح ذاتا أيضا ، أعنى لابد بطريقة ما ان يوفق بين هذين الجانبين من طبيعته(٦٦) وعلى هذا النحو يمكن ان يكون هناك معنى لقول كيركجور : ان الموضوع « متناه » و « زمانى » و ( ضرورى ) . فالموضوع متناه بمعنى انه محدد بواسطة موضوعات اخرى ، وهو ( زمانى ) لأنه موضوع تجريبى يخضع لتحديدات الزمان ، وهو « ضرورى » لأنه ما تصنعه به قوانين العالم التجريبى والتاريخى الذى « وضع » فيه .

كما يتضح أيضا ، فى ضوء هذه النظرية الهيجلية ، كيف ان مفهوم الذات مفهوم سلبى أكثر منه ايجابيا ، فالفرد يصف نفسه — كذات — بمجموعة من الخصائص والسمات والصفات ... الخ . السالبة أو التى لا يملكها ، كأن يقول مثلا : ان معنى كونى ذاتا هو اننى لست جسدا ولست موجودا زمانيا ( وبالتالى فأنا — كروح — خالد ) ، ولا اخضع لاية قوانين موضوعية ( ومن ثم فالذات حرة وليست ضرورية ) — والذات لا متناهية بمعنى انه لا حدود لخصائصها .

---

(٦٦) James Bogen : op . cit . p. 381.

خلاصة القول ان كيركجور عندما طرح هذا السؤال : « كيف يصبح الانسان ذاتا - ؟ ! » أى كيف يصل الانسان الى حالة الوعى التى يحل فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية - فانه افترض النظرية الهيجلية ، ولا يمكن ان يكون لسؤاله معنى الا فى سياق هذه النظرية وبالاعتماد على كثير من افكارها الرئيسية .. !

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، ولكننا نجد ان دراسة كيركجور لمشكلة الذات تشبه دراسة هيجل من زاويتين :

**الأولى :** حيث ان كيركجور عندما فسر العملية التى يتحول بها الفرد الى ذات ، ذهب الى ان الفرد يسير فى مراحل من التطور تشبه المراحل التى وصفها هيجل تماما . بل ان المرحلة التى يقال لنا ان الفرد يصبح فيها ذاتا هى واحدة من المراحل التى تحدث عنها هيجل !

**الثانية :** ان كيركجور يتبنى موقفا هيجليا عندما يتخلى عن الاستدلال المنطقى حين تواجهه مشكلة صيغت بطريقة تجعل من المستحيل حلها منطقيا .

المرحلة الأولى فى تطور الذاتية يسميها كيركجور « بالمرحلة الجمالية » ، أو « المرحلة الحسية » . والفرد فيها يتجاهل الجانب الذاتى من طبيعته ، فيحاول ان يوحد نفسه مع الجانب الموضوعى أو مع الجسد ، ولهذا يكون حسيا شهوانيا شرها ... الخ .

اما المرحلة الثانية فيسميها كيركجور : « بالمرحلة الاخلاقية » التى يشكل فيها الفرد عن نفسه تصورا بوصفه ذاتا ويحاول ان يوحد نفسه مع الجانب الذاتى من طبيعته ويهمل الجانب الموضوعى .

والفرد الجمالى يعتبر نفسه موضوعا تجريبيا ، تحدده قوانين الطبيعة والبيئة والظروف التاريخية والاجتماعية والاوضاع السياسية والاقتصادية . أما الفرد الأخلاقى فهو يتصور نفسه على أنه « نفس »

تحددها القوانين الأخلاقية التى لابد ان يسلك طبقا لها حتى ولو أدى ذلك الى ان يفقد ما يحتاج اليه هو نفسه بوصفه موضوعا •

ويذهب كيركجور الى ان حركة السير من المرحلة الجمالية الى المرحلة الأخلاقية هى حركة جدلية Dialectical Movement ومن الواضح انه يستخدم كلمة الجدل هنا بالمعنى الهيجلى لهذا المصطلح ، فالعملية التى يصفها تجعل المرحلة الجمالية تنقلب الى ضدها • وحركة السير هذه ــ كالحركات التى يصفها هيجل فى ظاهريات الروح من القضية الى نقضيها ــ هى النتيجة الطبيعية للصراع بين الذاتية والموضوعية التى هى ملازمة لطبيعة الصورة الجزئية للحياة •

وصفات الفرد الجمالى عند كيركجور تذكرنا بتفسير هيجل لبداية مرحلة الوعى الذاتى التى يصبح فيها الفرد واعيا بالجانب الموضوعى من طبيعته ، وبالقوانين التى تحددها بوصفها موضوعا من موضوعات العالم التجريبى • ويسمى هيجل هذه المرحلة باسم « الوجود المباشر » ــ ومما له مغزى ان يستخدم كيركجور لفظ « المباشرة » ليصف به المرحلة الجمالية فى كتابه « المرض حتى الموت »(٦٧) •

اما المرحلة الجمالية التى يتصور فيها الفرد نفسه على انه « نفس Soul » فهى تشبه جدا تلك المرحلة من مراحل تطور الوعى الذاتى عند هيجل والتى يسميها « الوعى المنسحق بسبب الندم » • ولا شك ان الذات الموضوعية هى الفاعل القادر على تنفيذ نوايا الذات الأخلاقية ، لكن الفعل الأخلاقى يقتضى التضحيات التى لا تستطيع الذات الموضوعية ( أى الحسية ) ان تقوم بها • والى هذا الحد فان القواعد الأخلاقية تتناقض مع القوانين التى تشكل الموضوعية • ( كما هى الحال مثلا عندما تطالب منى الأخلاق ان اكبت الغريزة الجنسية التى هى جزء من الجانب

---

(٦٧) قارن الترجمة الانجليزية السابقة للكتاب « المرض حتى الموت » ص ١٥٨ •

الموضوعى فى الطبيعة البشرية ـ وباختصار ... ان الكائن الأخلاقى يتعارض مع الكائن الحيوانى فى الانسان ) فالفعل الأخلاقى قد يقتضى تدمير الطبيعة الموضوعية الحيوانية للفرد فى حين انه يفترض مقدما وجود الفرد كموضوع طبيعى . وهكذا يصل الفرد الأخلاقى الى اعتبار ذاته « نفسا » واقعة فى شراك الجسد ، فى عالم لابد ان يحاول تخليص نفسه منه ، دون ان يدرك ان هذا الخلاص يدمر احد المبادىء التى تتطلبها الذات .

والمرحلة الأخلاقية عند كيركجور ، و « الوعى النادم » عند هيجل ، يعتبران من المراحل الهامة والحاسمة فى تطور الذات البشرية ما دام الفرد فى تلك المرلحة تتكون لديه معـرفة عن طبيعتـه الموضـوعية ( أو الجانب الحيوانى فيه ) وكذلك فكرة عن طبيعته الذاتية ( أو الجانب الأخلاقى فيه ) ، وعلى هذا النحو يدرك مدى حاجته الى حل الصراع بين هذين الجانبين ، كمـا يتحقق من ان هـذين العنصرين لازمان ، ولا يستطيع ان يتحرر أى منهما عن الآخر . وفضلا عن ذلك فان كلا من كيركجور وهيجل قد صاغ المشكلة التى يواجهها الفرد فى تلك المرحلة من تطوره بطريقة تجعل من المستحيل بالنسبة له حلها منطقيا . فاذا كانت الذات بحكم تعريفها « ما ليس الموضوع » ـ أى انها بحسب تعريفها تعارض الموضوع ـ فكيف يمكن ازالة التعارض بينهما ؟ !

اما هيجل فانه بدأ بفحص « مشروعية المنطق » بدلا من فحص مشروعية المشـكلات والحلول المقدمة والتى تبـدو مستحيلة منطقيا . ومعالجته لمشكلة الذات تقتضى « مركبا » يزول فيه التعارض بطريقة ما بين الذات والموضوع . ولهذا فانه يرفض « منطق الفهم » كما سبق ان ذكرنا على أساس انه لا يسمح بصياغة مثل هذا المركب ، ويلجأ الى ما يعتقد انه منطق اعلى ، أو منطق جديد ( هو المنطق الجدلى ) يعتقد انه قادر على حل مشكلة الذات .

ويسير كيركجور فى خط مماثل ، اذ يعتقد ان حل مشكلة الذات يقتضى من الحياة الأخلاقية ان تكون لها قيمة جمالية ، كما يقتضى من العالم الجمالى ان يتحدد آخلاقيا • ويعتقد كيركجور ان ذلك ممكن من « الناحية الوجودية » مستحيل من الناحية المنطقية • لكنه يعتقد ان هذا الامكان خاص بالله وحده وليس بالنسبة للانسان • ففى مذهب كيركجور نجد ان « المركب » لا ينجزه الا الله ؛ ولا يكون ممكنا الا بالنسبة لله • والله عنده موجود مفارق يرتبط به الفرد ارتباط المخلوق بالخالق • اما هيجل فيعتقد ان العقل الكلى محايث ويرتبط به الفرد ارتباط الجزء بالكل • ومن ثم فان مركب هيجل ينجزه العقل ولا يجوز التفكير فيه الا بمنطق العقل وحده ( العقل الجدلى بالطبع ) وعند هذه النقطة يفترق المذهبان •

ان نشاط العقل الكلى السارى فى الكون يتجه الى أن يصبح موضوعا متعينا لتأمل ذاته ، والى أن يعرف ذلك الموضوع على انه نفسه • والفرد ، بوصفه موضوعا ، هو جزء صغير من موضوع الوعى الذاتى للعقل • والفرد ، بوصفه ذاتا ، يقدم للعقل معرفة ضئيلة عن ذاته بأن يعرف العالم الموضوعى • والفرد من حيث هو فرد لا يستطيع أن يصبح ذاتا ، ولكنه بوصفه جزءا من العقل ، يستطيع أن يصبح جزءا من ذات شاملة • وهذا هو معنى انجاز الذات عند هيجل(٦٨) • فالعقل يحل التناقض بين الذاتية والموضوعية بأن يحول طبيعته الموضوعية الى شىء تستطيع الذاتية أن تتعرف على نفسها فيه • والعملية التى يصبح العقل ، كموضوع ، بواسطتها تمثلا يعكس طبيعة العقل ، كذات ، — هذه العملية هى عالم التاريخ(٦٩) • ولهذا فان هيجل يناشد « الوعى النادم » ان : « يتخلى عن علاقته بالمثل الأعلى الذى لا شكل له •• ويقيم علاقة

(٦٨) Hegel : Phenomenlogy of Mind Eng. Trans . By Baillie, p. 89, p. 130.

(٦٩) Hegel : The Philosophy of Right p. 16.

باللامتغير بوصفه شيئا ذا طبيعة محددة(٧٠) وهكذا لا تكون الذات ممكنة عند هيجل الا فى سياق تاريخى ينتهى بخلق دولة يعيش فيها الناس جميعا فى تناغم وانسجام طبقا للقوانين التى تحدد بدقة دورهم العام • وعندما يعتبر الفرد نفسه ، فى مثل هذه الدولة ، جزءا منها بدلا من أن يعتبر نفسه وجودا خاصا قائما بذاته مستقلا عن غيره ، فانه بذلك يعتبر نفسه جزءا من العقل ، بدلا من أن يكون روحا فرديا أو جسدا فردا ، انه بذلك يحقق ذاته كجزء من الذات الشاملة •

أما الذات عند كيركجور فانه لا يمكن الوصول اليها الا من خلال فاعلية الله وتدخله المباشر ، وليس بواسطة الفرد نفسه ولا بواسطة مجموعة من البشر • ان الفرد عنده يصبح ذاتا لا كجزء من المجتمع البشرى ، ولكنه يصبح كذلك فى علاقته بالله •• لقد ذهب هيجل الى أن الناس يستطيعون اضفاء واقع موضوعى على الأخلاق وذلك بتحويلها الى قوانين للدولة • أما كيركجور فهو يطلب من الفرد بدلا من ذلك أن يضع نفسه بين يدى الله ، ويكف عن جميع المحاولات التى يبذلها لحل التناقض القائم بين المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية ان جميع المحاولات التى يبذلها الفرد لكى يظفر فى النهاية بما يطلبه كذات وما يطلبه كموضوع ، ينبغى أن تتوقف لأنه لا طائل تحتها • ونموذج الذات عند كيركجور هو نبى الله « ابراهيم » الذى يعتقد كيركجور انه استطاع حل الصراع بين الذاتية والموضوعية بأن أطاع أمر الله الذى يسير ضد مطالب الطبيعة الموضوعية والذاتية معا ! فعند كيركجور ان التضحية « باسحاق »(٧١) ، كانت تتطلب من ابراهيم أن يتجاهل القواعد الأخلاقية التى تفرض على الأب حماية ابنه ! وان يكف ، فى الوقت نفسه ، عن الابقاء عليه ، وبالتالى أن يقلع عما يشكل وجوده ، كأب ، فى العالم الموضوعى ، وعما هو بالغ الأهمية عنده ! وهكذا فانه اذا ما تخلى الفرد عن الذاتية والموضوعية

(٧٠) Hegel : Selections p. 86.

(٧١) على ما تروى الديانة المسيحية .

ما فسوف يتمكن من أن يظفر بهما من جديد وان يحل ما بينهما من تناقض ! ولا يمكن أن يظفر بذلك الا « بمنطق الأمر الالهى » فمنطق الحل الذى يقدمه الهى أكثر منه بشرى بل هو من وجهة نظر بشرية « خلف ومحال وعبث ولا معقول .. Absurd » ذلك لأن « ابراهيم » لا يستطيع أن يعرف ان الله يحل مشـــكلته أو انها حلت بالفعل فالله وحـــده هو الذى يستطيع أن يحقق ذلك « المركب » وأن يفهمـــه ! ولا يستطيع الفرد أن يفعل أكثر من الايمان ( بالمعنى الدينى السامى لهذا اللفظ ) بأن المركب يتحقق من خلال الفعل الالهى !

هذا هو الحل الذى يقدمه كيركجور لمشكلة الذات ! والحق ان كيركجور يكتفى بالغاء المشكلة من جذورها ! اننا هنا لسنا أمام حل للذات البشرية ، أو رفع للصراع القائم بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة الأخلاقية فى الانسان ، ولكننا أمام تحول للذات البشرية الى لا شيء . أو الى عدم أمام الفعل الالهى ! انها محاولة لتفسير الايمان المسيحى باللامعقول ، والمفارقة ! أما الحل الهيجلى فهو تطوير للذات البشرية واثراء لها حتى تتحقق فى العالم الموضوعى الخارجى فى شكل قوانين ومؤسسات ونظم اجتماعية ... الخ أو ما نســـميه بصفة عامة بالدولة . وسوف أترك للقارىء أن يحكم بنفسه : من هو المفكر الخيالى الذى لا يعيش فى عالم الواقع ؟ أهو هيجل الذى يطور الفرد تاريخيا ، مع غيره من الأفراد لانشاء دولة تتحقق فيها مطالبهم وتتوج بالفن والدين والفلسفة بوصفها أسمى أنشـــطة للانسان ... أم كيركجور الذى يجعل الذات البشرية تتضاءل فتصبح لا شيء من أجل الايمان بالمفارقات والمتناقضات التى جاءت بها المسيحية .. ؟ !

* * *

# المقـــولات

## بين أرسطو وكانط وهيجل

### ١ ــ تمهيـــد :

الأصل فى الكلمة أن تدل على يىء ما . ومن هنا نشأت اللغــة لتيسير التفاهم بين الناس ، فبدلا من الرجوع المستمر الى الأشـــياء مما يجعل الحديث المثمر بالغ الصعوبة ، جمعت الأشـــياء المتشابهة فى حزمة واحدة وأطلقت عليها كلمة واحدة : مفردات الشـــجر كلها تحت اسم واحد هو كلمة « شـــجرة » ، والمناضد جميعاً تحت اســـم واحد هو منضـــدة ... الخ . وأصبحت كلمة « شـــجرة » و « منضـــدة » تعبر عن « تصور Concept » . والتصور اســـم كلى يطلق على أشياء كثيرة فهو بلغة المنطق يمثل فئة Class يندرج تحتها مفردات متعددة .

ولهذا قيل ان اللغة « تصورية » ، ذلك لأن كل كلمة فى أية لغة ، وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال انها بلا مفهوم ، تدل على تصور وليست هناك تصورات للأشياء المـــادية وحدها . بل هناك كذلك تصورات للأفعال ، والكيفيات ، والعلاقات . فكلمة « يعطى » عبارة عن تصور لأنها تصف فئة كلية من الأفعال ، وكلمة « هذا » عبارة عن تصور ما دامت لا تقال عن شىء مفرد بذاته وانما على جميع الأشياء لأن كل شىء يمكن أن نقول عنه انه « هذا » . وكلمة « يكون » تصور ما دامت الأشياء كلها تكون . وكلمة « فى » تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات . وليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات[1] .

---

(١) ولترستيس : « فلسفة هيجل » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ص ٢٧ ــ الثقافة للطباعة والنشر ــ القاهرة ١٩٧٥ .

وما دامت هناك تصورات كثيرة فمن الطبيعي أن نتساءل : هل هذه التصورات كلها على درجة واحدة أم أن بينها تفاوتاً ؟ .. بمعنى آخر : ألا يمكن أن تصنف هـذه التصورات بحيث يندرج بعضها تحت بعض ؟ أليست هناك تصورات أعم وأهم من غيرها ؟ .. هل يتساوى تصور « الوجود » أو « الكم » أو « الكيف » مع تصور « الشجرة » أو « المنزل » أو المنضدة أم أن الأولى أكثر عمومية وأهمية وشمولا .. ؟ ؟ لقد كان أفلاطون أول من حاول الاجابة عن هـذه الأسئلة فوضع نظريته المعروفة عن المثل والتي ذهب فيهـا الى أن هناك تصورات هي صور أو مثل للموجودات وهي أكثر حقيقة من هـذه الموجودات الا أنه لم يفرق بين الكليات العقلية الخالصة ( وهي التي ستعرف فيما بعد باسم المقولات ) والكليات المستمدة من الحس فذهب الى أن مثال « القط » و « النبات » و « الوجود » و « العدم » وغيرها على درجة واحدة ، فهي كلها مثل لها وجود حقيقي مستقل عن ظلالها(٢) .

ومن هنا بدأت تظهر في تاريخ الفلسفة فكرة تصنيف التصورات أو الكليات : الى كليات مستمدة من الحس كالشجرة والمنضدة والمنزل .. الخ وكليـات عقلية خالصة هي المقولات التي يقول عنهـا برتر اندرسل B. Russell أنه لم يستطع فهمها رغم شروح أرسـطو وكانط وهيجل وغيرهم(٣) . فكيف تطورت المقولات في تاريخ الفلسفة..؟ في استطاعتنا أن نقول انها مرت بثلاث مراحل أساسية تمثل مثلثاً هيجلياً يسـير من القضية الى النقيض وينتهي بالمركب : بدأت بأرسطو الذي يمثل القضية ثم انتقلت الى كانط ، رغم بعد الشقة بينهما ، فتحولت الى ضدها :

---

(٢) امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ١٣٦ — دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ .

(٣) برتر اندرسل : « تاريخ الفلسـفة الغربية » ترجمـة الدكتور زكي نجيب محمـود ، الجزء الأول ، لجنـة التأليف والترجمـة والنشر القاهرة ١٩٥٤

من المقــولات الأنطولوجية الى المقولات الابستمولوجية وأخيراً انتهت بالمقولات الهيجلية التى هى مركب منهما معاً • لكن علينا أن نبــدأ من البــداية :

كلمة المقولة أو قاطيغوريا •• Kategoria كلمة يونانية كانت تعنى فى الأصل « الاتهام » ثم أصبحت تعنى الصفة المنسوبة الى شىء ما • والكلمة العربية « مقولة » لا تبعد كثيراً عن هــذا المعنى فهى تعنى « ما يقال على الموجود » أو « ما يحمل على الأشياء »(٤) • أما المرادف اللاتينى فهو ••• Praedicamentum وهى كلمة تعنى « الحمل Predication أو المحمول Predicat فهى محمول لأى موضوع • ومن هنا أمكن أن توصف المقولات بأنها قائمة من المحمولات يكشف أى منها عن نمط الوجود الجوهرى الذى ينتمى اليه الموضوع(٥) ، ــ وفقاً للتعريف الأرسطى للمقولة • ولقد كان أرسطو هو أول من وضع نظرية خاصــة بالمقولات فهو الذى اهتم بتصنيف التصورات بصفة عامة من أدناها الى أعلاها : وأدنى تصور هو الذى لا يندرج تحته تصور آخر بل الأفراد أنفسهم ، أما أعلى تصور فهو جنس لا يعلوه جنس آخر ، وعلى هــذا النحو وضع أرسطو نسقاً System من التصورات ، وهذا النسق ، كما يقول كولنجود Callingwood : « لا يسير الى الأبد ، ولكنه يتوقف عند القمة وعند السفح : فسوف يوجد فى أسفل النسق لون من الكليات يطلق عليه اسم الأنواع الدنيا ••• infimae Species» وهى التى لم يعد يندرج تحتها أية أنواع فرعية • وسوف يوجد فى قمة النسق كليات هى التى يطلق عليهــا اســم الأجناس العليــا ••• Summagenera

---

(٤) قارن « الموســوعة الفلســفية المختصرة » باشراف الدكتــور زكى نجيب محمود ( مادة : مقولة ) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ ــ وأيضاً :
Grand Larousse de la Langue Francaise, Tome. Premierp. 622. Librairie Larousse.

(٥) H. W. B. Joseph : An Introduction To Logic p. 48, Second Edition, Oxford at the Clarendon Press London 1950.

وليست أنواعاً لأي جنس أعلى ، أو بدقة أكثر : هناك جنس أعلى واحد فقط • والمقولات العشر التى يدرسها المنطق هى عشرة أنواع من جنس الوجود فهى الصور التى يتشكل فيها الوجود الى أنواع • وعلى ذلك لا يكون هنـاك سـوى هرم واحـد من الكليات على قمته يتربع التصور الكلى للوجود(٦) •

وتكشف لنا هذه الفقرة عن خاصية أساسية للمقولة الأرسطية وهى أنها «عشرة أنواع من جنس الوجود» فهى تصور أنطولوجى Ontological على نحو ما سنعرف بعد قليل • وعلينا الآن أن نقف عند المقولة الأرسطية لنعرض لها فى شىء من التفصيل •

## ٢ ـ المقولات الأرسطية :

المقولات الأرسطية لون من التصورات الكلية العقلية التى تمثل الخصائص الأساسية للأشياء ، أو هى صنوف المحمولات التى يمكن للفكر أن يصل اليها فى أى موضوع ولهذا قيل : « ان المقولات عند أرسطو تمثل الخواص الأساسية التى تنتمى الى كل شىء حقيقى أو الى الموجود الحقيقى الواقعى Real وهو يحصرها فى عشر مقولات هى :

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١ ـ الجوهر | Substantia | ٦ ـ الزمان | Quando |
| ٢ ـ الكم •• | Quantitas | ٧ ـ الوضع •• | Situs |
| ٣ ـ الكيف •• | Qualitas | ٨ ـ الملك •• | Habitus |
| ٤ ـ الاضافة •• | Relatis | ٩ ـ الفعل •• | Actio |
| ٥ ـ المكان ( أو الأين ) •• | ubi | ١٠ ـ الانفعال •• | Passio |

(٦) R. G. Colling wood : An Essay on Metaphysic D. g Oxford at the Clarendon press London 1962.

(٧) J. Welton X J. Monahan : Intermediate Logic - University Tutorial press, London 1962.

ولقد لخصها الراجز العربي قديماً في بيتين مشهورين هما :

زيـــد ، الطويل ، الأزرق ، ابن برمـــك
في داره بالأمس كـــان متــــــــــكي

في يـــده ســـيف لـــواه فالتـــوى
فهـــذه العشر المقـــولات ســـوا [٨]

ولقد كان شاعرنا العربي بارعاً في التعبير عن المقولات وجمعها جمعاً وافياً في هذه الكلمات القلائل: فهو يبدأ بمقولة الجوهر Substance ( لاحظ أن الكلمة نفسها مشتقة من مقطعين Sub بمعنى تحت أو أسفل Stance بمعنى يقف فهي اذن ما يقف تحت : فالجوهر هو الحامل للصفات أو هو ما يكون قائماً باستمرار وسط التغيرات التي تطرأ على الشيء ) وهو يشير الى الجوهر بكلمة « زيد » ، وهـــذا اللون من الجوهر هو ما يسميه أرسطو بالجواهر الأولية التي تدل على الأفراد : سقراط ، وأفلاطون ، وزيد وعمرو — الخ ، وهي الجواهر بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، وهناك نوع آخر من الجواهر هي الجواهر الثانوية وهي اما أن تكون جنساً مثل « حيوان » أو نوعاً مثل « انسان » .

أما المقولة الثانية فهي مقولة الكم .. Quantity وتمثل جانب الوجود الذي يمكن قياسه مثل «عشرة أمتار» وخمسة أرطال وذراع وبوصة..الخ وقد عبر عنها شاعرنا حين وصفه لزيد بأنه « طويل » . والمقولة الثالثة هي الكيف Quality وتمثل جانباً آخر من وجود الشيء وهو وقعه على

---

(٨) يذكر الجرجاني في تعريفاته — بعد أن يصنف المقولات الأربع التي تقع فيها الحركة « وباقي المقـــولات التي لا تقع فيهـــا الحركة » — أن : « المقـــولات عشرة ، وقد ضبطها هذا البيت :

قمـــر غزير الحسن ألطف مصره   لو قام يكشف غمتي لمـــا انثنى

راجع « تعريفات الجرجاني » — ص ٢٠١ — ٢٠٢ من طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٩٣٨ .

حواس الشخص المدرك مثل لونه أصفر أو أحمر ، أو مذاقه حلو ، مر ، أو حار ، بارد •• الخ • وقد عبر عنها الشـــاعر حين وصف زيداً أنه « أزرق » • أما المقولة الرابعة وهى مقولة الاضافة Relation فهى تعبر عن الطريقة التى يرتبط بها الشىء مع غيره من الأشـــياء مثل : نصف أو ضعف ، أكبر من فلان ، أصغر منه ، أو يساويه •• الخ ولقد عبر عنها الشاعر حين وصف زيداً بأنه « ابن برمك » •

والمقولة الخامســـة وهى المكان Place الذى يوجد فيه الشىء كالشارع أو المدرســـة ، فوق المنضدة • وقد ذكرها الشـــاعر بقوله « فى داره » • ومقولة الزمان Time أو المتى ( متى يوجد الشىء ؟ ) مثل : وقت الظهيرة ، منتصف النهار •• الخ ، ولقد عبر عنها شاعرنا بقوله « بالأمس » ، والمقولة السابعة هى مقولة الوضع Position أو Situation وهى تعبر عن كيفية وجود الشىء مثل جالس ، واقف • وقد عبر عنها الشـــاعر بقوله « متكىء » • ثم مقولة الملك State وهى حالة الشىء مثل منتعل ، شاكى السلاح •• الخ وعبر عنها بقوله « فى يده سيف » ، أما المقولة التاسعة فهى الفعل action أو Activity وهى طريقة سلوك الأشـــياء مثل يقطع ، يكتب يحرق •• الخ والمقولة الأخيرة الانفعال Passion أو Passivity وهى الطريقة المضادة لسلوك الأشياء أو وقوع الفعل مثل مقطوع ، مكتوب — وقد عبر الشـــاعر عن هاتين المقولتين بقوله « لواه » ( مقولة الفعل ) فالتوى ( مقولة الانفعال ) •

لكن ما الذى يقوله أرسطو نفســـه عن مقولاته ؟ •• انه يرى أن المقولة « لفظ مفرد » يطلق على الشىء الحقيقى — يقول : « كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلا ، فقد يدل اما على « جوهر » ، واما على « كم » ، واما على « كيف » ، واما على « اضافة » ، واما على « أين » ، واما علـــى « متـــى » واما علـــى « موضـــــوع » واما علـــى « أن يكون له » ، واما على « يفعل » واما على « ينفعل » • فالجوهر على طريق المثال كقولك « فرس » و « انســـان » • والكم كقولك

« ذو ذراعين » ذو ثلاثة أذرع ، « والكيف » كقولك « أبيض » و «كاتب» • والاضـافة كقولك : « ضعف » و « نصف » • وأين ، كقـولك فى اللوقيون ،[9] و « فى السوق » • ومتى كقولك « أمس » و « عاماً أول »• وموضوع كقولك « متكىء » ، و « جالس » ، وأن يكون له كقولك «متنعل» و « مسلح » • ويفعل كقولك « يقطع » « ويحرق » • وينفعل كقولك « ينقطع » و «يحترق »[10] •

ومن المهم أن تلاحظ أن هذه المقولات جميعاً تمثل ألواناً من الوجود ، فقد اهتم أرسطو بتصنيف الخصائص الأساسية للموجودات ، فلو أنك سألت عن موجود ما لكان من المحتم أن يقع فى أحد أشكال الوجود السالفة ، أعنى أن يندرج فى فئة Class من الفئات التى تعبر عنها المقولات • فالجوهر لون من الوجود سواء أكان فرداً كسقراط أو نوعاً كانسان أو جنسـاً كحيوان • وكذلك الكم لون من الوجود يمكن أن يقاس •• والكيف هو الآخر وجود حتى أن هيجل سوف يوحد فيما بعد بين الكيف والوجود فى هوية واحدة بحيث يجعل « تعين الشىء » أى كيفه : هو ما هو عليه أعنى وجوده : فاذا كان الشىء يتصف بكيفيات معينة كأن يكون لاذع المذاق ، أبيض اللون ، على شكل مكعبات • قلنـا ان هذا الشىء هو الملح : « فالكيف هو وجود الشىء نفسه »[11] • وقل

---

(9) الليقون Lyceum أو لوقيوم Lyceum ـ مدرسة ارسطو الشهيرة التى اسسها عام ٣٣٥ وهو فى الخمسين من عمره ، وكانت فى الأصـل ايكة مقدسة موقوفة على عبـادة الاله ابولو لوقيوس ( اى الاله الذئب ) واشتق اسمها من اسم هـذا الاله .

(10) منطق ارسطو ، الجزء الأول : ص ٦ الترجمة العربية القديمة لاسـحق بن حنين ـ وقد قام على نشرها الدكتور عبـد الرحمـن بدوى دار الكتب المصرية عام ١٩٤٨ .

(11) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٧ .

مثل ذلك فى بقية المقولات فهى كلها أنواع من الوجود فلو سألت عن أى شىء ما هو ؟ .. كان لابد أن يقع الجواب تحت واحد منها (١٢) .

لكن أرسطو لم يجعل هذه الأنواع من الوجود على درجة واحدة ، فقد لاحظ أن هناك فروقاً هامة كثيرة بين أنواع المحمولات التى يمكن أن تحمل على سقراط . فالقول بأن « سقراط انسان » يقدم وصفاً لوجوده يختلف اختلافاً أساسياً عن القول بأن « سقراط شاحب اللون » أو أنه : « أكبر سناً من القبيادس » . فالمحمول الأول ( انسان ) يخبرنا من سقراط ، أما الثانى فيخبرنا عما يبدو عليه وجهه فى لحظة معينة ، والثالث يطلعنا على نتيجة المقارنة بينه وبين القبيادس . فالمحمول « هو انسان » جواب عن سؤال : « من هو » والمحمول « شاحب اللون » اجابة عن سؤال : ما كيفه ؟ .. والمحمول « فى السوق » اجابة عن سؤال : أين يوجد .. ؟ ولا يمكن أن تختلط اجابة سؤال باجابة سؤال آخر (١٣) . فالمقولات لا تختلط ولا ينساب بعضها فى بعض كما سنعرف فيما بعد . ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لم يستخدم كلمة المقولة لتعنى المحمول فحسب بل لتعنى نوع المحمول : « فالانسان » و « القرد » محمولان مختلفان لكنهما من نوع واحد ويمثلان مقولة واحدة ، فالقول بأن « سقراط انسان » اجابة ، والقول بأن « سقراط قرد » اجابة أخرى ، رغم أنها كاذبة ، فانهما اجابتان مختلفتان عن سؤال واحد هو : من هو سقراط ؟ .. (١٤) لكن كيف درس أرسطو مقولاته ؟ .. لعل أول ما يلاحظه الباحث عند دراسة كل مقولة على حده أن أرسطو لا يخص كل مقولة بنصيب مساو لنصيب غيرها من العناية والدراسة ، وانما نراه يسهب

---

(١٢) الدكتور زكى نجيب محمود : « المنطق الوضعى » الجزء الأول حاشية ص ١٢٥ من الطبعة الخامسة — مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٣ .

(١٣) Encyclopaedia Britannica Vol 5, ( art - Category ) 1970.

(١٤) Ibid.

فى الحديث عن بعض المقولات كما هى الحال فى مقولة الجوهر ، على حين يعالج بعضها الآخر بايجاز ، ولا يكاد يقول عن بعض ثالث أى شىء ، وبقية المقولات لا يتحدث عنها أصلا . فمن أمثلة النوع الذى يتحدث عنه بشىء من الايجاز : الكم والكيف والاضافة . وما يتحدث عنه حديثاً قصيراً : الفعل والانفعال ، وأما بقية المقولات فلم يكن يتحدث عنها اطلاقاً (١٥) .

واذا تساءلنا : لماذا يميز أرسطو مقولة الجوهر عن بقية المقولات ؟ .. لكانت الاجابة أنها أهم المقولات جميعاً فبقية المقولات يمكن أن تكون محمولات للجوهر ، لكن الجوهر لا يكون محمولا لشىء آخر ، ومن ناحية أخرى فالجوهر أول المقولات فهو أكثرها عمومية وشمولا ، وهى كلها تفترضه ، فقولك عن شىء ما انه كيف أو كم يفترض سلفاً أنه جوهر : « فهناك صفات كثيرة ليست جواهر مثل : كبير ، واسع ، عال ، أزرق ، مرتفع ، ثقيل . هنا ، أمس ، أفقى ، يجرى ، يهزم ، حمى .. الخ وكل صفة من هذه الصفات هى شىء ما . لكنها كلها تفترض مقدماً وجود الجوهر فما لم تكن هناك حيوانات ما كانت هناك حمى ، وما لم يكن هناك محاربون ما كان هناك انهزام . وحين نقول انها صفات ، فاننا بذلك نعترف بعلاقتها بشىء آخر ، وبعدم استقلالها ، واعتمادها على شىء آخر »(١٦) . ذلك لأن الجوهر هو وحده الوجود المستقل القائم بذاته : « لو سألت ما الجوهر ؟ .. لكان الجوهر هو ما له وجود مستقل بذاته لا يستمده من مصدر آخر . وبالتالى فالجوهر هو ما لا يمكن أن يكون محمولا لكنه ما تنطبق عليه جميع المحمولات . وعلى ذلك ففى القضية « الذهب ثقيل » نجد أن الذهب موضوع أو جوهر ، فى حين أن ثقيلا هو المحمول . فالثقل يعتمد فى وجوده

---

(١٥) قارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « ارسطو » ص ٨٣ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

(١٦) H. W. B. Joseph : An Introd,. to Logic . p. 50 .

على وجـود الذهب وبالتـالى فان الذهب ، وليس الثقـل ، هـو الجوهر » .. [١٧] . ومن هنا كان الجوهر أهم المقولات جميعاً لأنه : « أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل » على حد تعبير أرسطو الذى يقول فى شرحه لكل مقولة على حـده : « أما الجوهر الموصـوف بأنه أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذى لا يقال على موضوع ما ولا هو فى موضوع ما . ومثال ذلك انسان ما ، وفرس ما . وأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهى الأنواع التى فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنهـا أول . ومع هذه الأجناس ، هذه الأنواع أيضاً . ومثال ذلك أن انساناً ما هو فى نوع ، أى فى الانسان ، وجنس هـذا النوع الحى . فهـذه الجواهر توصف بأنها ثوان . كالانسان والحى » .. ويمكن أن نشرح هذه العبارة بقولنا ان الجوهر عند أرسطو « لا يقال على موضوع ولا هو فى موضوع » بمعنى أنه لا يصف غيره فى حين أنه على العكس من ذلك يمكن أن يكون له الكثير من الصـفات والخصائص فيوصف بأنه أبيض أو حمر ، طويل أو قصير .. الخ . ومن أمثلة الجواهر التى يذكرها أرسطو انسان وفرس فهما لا يصفان شيئاً أو ليسا محمولين فى حين أنه يمكن أن يكون موضوعين لمحمولات أخرى . ومن ناحية أخرى يقسم أرسطو الجواهر نوعين : جواهر أولى وهى الأشياء الفردية فى العالم : أفراد البشر ، زيد وعمرو من الناس وهذه المنضدة وتلك الشجرة .. الخ . وجواهر ثوان مثل الأنواع والفئات والأجناس كانسان أو جماد أو نبات أو حى .

والجواهر الأولى يمكن فقط أن تكون موضـوعاً للحـديث فهى لا تحمل على شىء قط [١٨] . لكن الجواهر الثانية قد تكون محمولات

---

(١٧) W. T. Stace : A Critical History of Greek Philosophy p. 265 ; Macmillan- London 1962.

(١٨) منطق أرسطو ، الجزء الأول ، ص ٧ ( الترجمة العربية القديمة ) .

للجواهر الأولى حين أصف سقراط بأنه « انسان » لكن سقراط نفسه لا يحمل على شيء ما على الاطلاق [١٩] .

يتحدث أرسطو بعد ذلك عن المقولة الثانية ، وفق ترتيبه ، وهي مقولة الكم فيقول : « أما الكم فمنه منفصل ، ومنه متصل . وأيضاً منه ما هو قائم من أجزاء فيه لها وضع بعضها عن بعض . ومنه من أجزاء ليس لها وضع . فالمنفصل مثلا هو العدد .. والمتصل : الخط والبسيط ( يقصد السطح ) والجسم » .. [٢٠] وواضح من هذا النص أن أرسطو يقسم الكم قسمين الأول ما يتألف من أجزاء ليس بينها استمرار وهـذا هو الكم المنفصل أو الأعداد التي يدرسها علم الحساب . والثاني ما يتألف من أجزاء أطرافها مشتركة وهذا هو الكم المتصل كالسطوح والخطوط التي يدرسها علم الهندسة . لكن علينا أن نلاحظ هنا أن الكم لا يقال على الأضداد ، أي لا يقبل التضاد ، فاذا قيل مثلا الأكبر والأصغر ، فان هذا يدخل تحت مقولة الاضافة . وكل ما يكون موضع شبهة وأقرب الى الظن بأنه يقبل التضاد المكاني مثل فوق ، وتحت وشمال ويمين ، يدخل أيضاً تحت مقولة الاضافة لا تحت مقولة الكم [٢١] .

أما مقولة الكيف فيقول عنها أرسطو : « وأسمي بالكيفية تلك التي لها يقال في الأشخاص : كيف هي . والكيفية مما يقال على أنحاء شتى : فليسم نوع واحد من الكيفية ملكة وحالا . وتخالف الملكة الحال في أنها أبقى وأطول زماناً : ومما يجري هـذا المجرى العلوم والفضائل ، فان العلم مظنون به أنه من الأشياء الباقية التي تعسر حركتها ( حتى ولو كان

---

(١٩) يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي رأياً : « لا تكاد تكون له أدنى قيمة وهو أن يقال أننا نستطيع أيضا : أن نجعل الجوهر محمولا . فنقول مثلا ان هذا الشيء الأبيض هو سقراط » . ص ٨٧٤ من كتابه السالف الذكر عن : « أرسطو » .

(٢٠) Encyclopaedia Americana, Vol - 6 art. Category.

(٢١) منطق أرسطو ، الجزء الأول ، ص ١٥ .

حظ المرء من العلم قليلا .. )[٢٢] . ويريد أرسطو أن يقول ان الكيف هو الجواب الذى يقال عن : كيف .. ؟ فاذا سألت سؤالا يبدأ بكيف فأنت تسأل عن كيفية الأشياء ، ثم يقسم الكيف نوعين الأول أبقى وأطول زمانا ويضرب له مثلا العلوم والفضائل فالعالم يصعب زوال علمه لأن العلم من الأمور الباقية التى يصعب تغيرها ولو كان حظ المرء منه قليلا ، ومن الكيفيات الدائمة أيضاً نعومة الجلد ، وسيولة الماء ، وخضرة النبات .. الخ . أما الكيفيات المؤقتة سريعة الزوال فمنها شحوب الوجه وحمرة الخجل .. الخ أما مقولة الاضافة فيقول عنها ما يأتى : « يقال فى الأشياء انها من المضاف متى كانت ماهيتها انما تقاس بالقياس الى غيرها أو نحو آخر من أنحاء النسبة الى غيرها ، أى نحو كان . مثال ذلك أن الأكبر ماهيته انما تقال بالقياس الى غيره ، وذلك أنه انما يقال أكبر من شىء . والضعف ماهيته بالقياس الى غيره ، وذلك أنه مما يقال ضعفاً لشىء . وكذلك كل ما يجرى هذا المجرى » .. [٢٣] .

ومعنى ذلك أن الاضافة تحتاج أساساً الى شيئين بينهما نسبة أو علاقة أو صلة بحيث لو زال الواحد لزال الآخر كما هى الحال فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم والأب والابن ، والعلة والمعلول وأكبر وأصغر ، وخالق ومخلوق .. الخ وقد يحمل المتضايفان اسماً واحداً مثل : صديق ، رفيق ، شريك ، شبيه ، يساوى ، قريب ، بعيد .. الخ . لكن المقولة فى النهاية تفترض وجود شيئين بينهما علاقة بحيث تكون ماهية أحدهما « انما تقال بالقياس الى غيره » على حد تعبير أرسطو .

أما المقولات الأخرى فلا يكاد أرسطو يتحدث عنها فهو يقول مثلا فى مقولة الفعل والانفعال : « قد يقبل يفعل وينفعل مضادة ، والأكثر والأقل . فان يسخن » مضاد « ليبرد » ، و « يسخن » مضاد

---

(٢٢) ارسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٩٣ .

(٢٣) منطق ارسطو الجزء الأول ص ٢٩ .

« ليبرد »[٢٤] فهو يرى أن بين المقولتين تقابلا بالتضاد . أما غير ذلك من المقولات فان أرسطو يختفى بأن يقول عنها ما يأتى : « فأما فى الباقية ، أعنى فى « متى » و « أين » وفى له ، فانها اذ كانت واضحة لم نقل فيها شيئاً سوى ما قلناه بدء: من أنه يـدل : اما على « له » فمنتعل ومتسلح . اما على « أين » فمثل قولك فى « لوقين » ، وسائر ما نقلناه فيها . فهذا ما نكتفى به من القول فى الأجنـاس التى اياها قصدنا » ... [٢٥] .

تلك هى المقولات الأرسطية وهى تثير عدة مشكلات نوجزهـا فيما يلى :

المشكلة الأولى : قيل انه يصعب تمييز مقولة الملك من مقولة الكيف أو ابراز الفارق بينهما . لكن الحقيقة ، فيما يقول أحد الأرسـطيين المعاصرين — انهما ليسا شيئاً واحداً : « فالملك صفة تسم بسماتهـا الكل من خلال حالة الأجزاء : فنحن نقول عن الرجل انه منتعل لأنه يرتدى حذاء . كما نقول عنه انه قوى لأن أجزاء جسمه تؤدى وظيفتها خير أداء . لكن صحة الجسم لا تعنى أن كل جزء فيه له نفس كفاءة الجزء الآخر ، ولا القول بأنه منتعل يعنى أن كل جزء فيه يرتدى حذاء . أما الكيف فهو يعنى أن الصفة التى يتصف بها الشىء انما توجد أو هى حاضرة بنفس الطريقة فى أجزائه المختلفة جميعاً . فالسـطح الأزرق يعنى أن كل ذرة من ذراته زرقاء ، فكل جزء من أجزائه أزرق . والشىء الحلو يتركب من أشياء حلوة .. الخ . وباختصار الملك مقولة أكثر تعقيداً من الكيف » .. [٢٦] .

والمشكلة الثانية : قيل أيضاً انه يصعب تمييز مقولة الوضع من مقولة

---

(٢٤) المرجع السابق ص ٢١ .

(٢٥) المرجع نفسه ص ٣٨ ..

(٢٦) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

المكان لكنهما مختلفان كذلك : فكلمات مثـل « أفقى » و « رأسى » و « جالس » و « واقف » و « مقلوب »و «رأساً على عقب » هى أمثلة لمقولة الوضع ، وهى محمولات لا تحدد أين يوجد الشىء ، أعنى لا تدل على مكانه وانما تكتفى بتحديد موقفه أو وضعه أو حالته فى المكان . ومن هنا فهى تفترض مقدماً وجود المكان اذ بدونه لا يمكن أن يكون هناك « وضع » والعكس غير صحيح ، فليس فى استطاعتك أن تحدد وضع الشىء بالاشارة الى مكانه » .. (٢٧) .

والمشكلة الثالثة : خاصة بقائمة المقولات العشر منها فهل هى تامة ومكتملة .. ؟ بمعنى أن المقولات عشر من حيث العدد وأنها حاوية لألوان الوجود جميعاً .. ؟ هناك رأى يقول : « ان أرسطو نفسه لم يبد تقديساً لقائمة المقولات العشر التى وضعها ، ولم يحاول أن يبرهن أن مقولاته تستوعب كل شىء . لكن أتباعه هم الذين افترضوا أن جميع المحمولات التى يمكن تصورها لابد أن تكون موجودة فى واحدة من المقولات الأرسطية .. »(٢٨) . ويرى جوزيف : « أنه لا يوجد فى رأى أرسطو شىء يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير الا ويمكن أن يكون واحـدة من المقولات : الجوهر أو الكيف ، أو الكم .. الخ . فكل مقولة من هذه المقولات هى محمول لكل شىء أو يمكن أن تحمل على شىء .. »(٢٩) . لكن الأرجح أن رسطو لم يكن مصراً على قائمة المقولات العشر ، كما أنه لم يعتبرها تامة ونهائية . بدليل أنه أضاف خمس مقولات أخرى أطلق عليها اسم « لواحق المقولات Post - Predicament » وهى التقابل Oppositum وقبل Prius والتزامن Simul والحركة Motus والملك Habere وبعضها ، كما لاحظ كانط بحق ، موجود من قبل فى القائمة الأولى . ويفسر كانط تردد أرسطو فى احصاء مقولاته واضطرابه فيها

---

(٢٧) H. W. Joseph : op. cit . p. 57.

(٢٨) Ibid, p. 52.

(٢٩) Encyclo. Britan. Vol. 5.

أنه جمعها حيثما اتفق فكانت أشتاتاً بغير نظام ولم يحصها طبقاً لمبدأ معين (٣٠) .

والمشكلة الرابعة والأخيرة هي أن أرسطو نظر الى مقولاته على أنها مستقل كل منها عن الأخرى أعنى أنها لا تنساب بعضها فى بعض فالكيف كيف ولا يمكن أن يتحول الى كم ، كما أنه لم يحاول أن يستنبط بعضها من بعض ، وهو خطأ سوف يحاول كانط اصلاحه لكن علاجه لن يكتمل الا على يد هيجل ، ذلك لأن النظر الى المقولات على أنها متداخلة ويمكن استنباط بعضها من بعض انما يعبر عن نظرة تطورية الى العالم المتغير كما أنه يتفق مع النظرة العلمية التى ترى أن الكيف لابد أن يتحول الى كم ليصبح علماً ، ومن هنا فقد أخطأ جوزيف فى تحمسه لفكرة أرسطو حين قال : « الكيف ليس كما ، تلك حقيقة يتغاضى عنها أولئك الذين يظنون أن الصوت يمكن أن يكون موجة طولية فى ذبذبات الهواء . فقد نسوا أنه لا يمكن تعريف مصطلحات مقولة بمقولة أخرى »(٣١) .

### ٣ ـ المقولات بعد أرسطو :

لا نريد أن نقف طويلا عند المقولات بعد أرسطو فليس فيها جديد ، صحيح أن الرواقية هاجمت المقولات الأرسطية وعابت على أرسطو أنه زاد الأجناس الأولى حين جعل المقولات عشراً ، لكنهم فى الواقع لم يضيفوا اليها جديداً فقد : « تساءل الرواقيون عما اذا كان هناك جنس واحد أعم ( من مقولات أرسطو ) وكان جوابهم حاضراً : جميع تلك الأنواع مهما تكن هى موجودات ، ولما كان كل موجود عندهم جسماً

---

(٣٠) V. W. Joseph : op cit p. 51.

(٣١) I. Kant : Critique of Pure Reason p. 114. Eng. Trans . by Norman Kemp Smith, st. Martin's Press, New york.

وانظر أيضاً الدكتور محمود زيدان فى كتابه « كانط وفلسفته النظرية » ص ١٣٨ . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ .

(٣٢) H. Joseph : op . at . p. 59.

فهى أجسام : فالموجود أو الجسم هو اذن الجنس الوحيد الأعلى الذى يشمل جميع الأنواع »[٣٣] • والراجح أن الرواقين الأوائل قنعوا بهذا الحل لكن خلفاءهم لم يكتفوا به ، اذ وجدوا أن جنس « الوجود » أضيق من أن يكون أعم الأجناس • فما عدد الأجناس التى يمكن أن نرد اليها جميع المتعينات ؟ : « يرى الرواقيون أن التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم الى أربع مقولات بحسب ما نعبر عنه وهى : ١ ـ الحامل أو السند أو المقوم ٢ ـ الصفة ٣ ـ الحال ٤ ـ النسبه • والمقولة الأولى عندهم هى المادة المنفعلة الحاملة للصفات المختلفة »[٣٤] ••• ليس هناك جديد فى هذه الوجهة من النظر فهى أرسطية أيضاً من حيث أن « المقولة » ظلت أنطولوجية قلبا وقالبا فلم يات الرواقيون بمنظور جديد ، ولم تنتقل المقولات الى مرحلة جذرية الا على يد كانط فى القرن الثامن عشر على نحو ما ستعرف بعد قليل •

وما يقال على الرواقية يقال أيضاً على « الأفلاطونية الجديدة » فلقد نقد أفلوطين وجهة النظر الرواقية والأرسطية معاً فى التساعية السادسة •• Sixth Ennead وذهب الى أن المقولات الأولى لا هى مقولات أرسطو العشر ولا مقولات الرواقية الأربع : لكنها ما يقابل الأنواع الخمسة التى سجلها أفلاطون فى محاورة « السوفسطائى » وهى : الوجود ، السكون ، الحركة ، الهوية ، والاختلاف •

والنقطة الأساسية عند أفلوطين هى أن هذه المقولات تنطبق على العالمين العقلى والحسى على السواء [٣٥] ، أى أن المقولة عنده تمثل الوجود وأحواله من سكون وحركة وهوية واختلاف وهى كلها خصائص

(٣٣) الدكتور عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٢٣ ـ ١٢٤ من الطبعة الثانية . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٩ .

(٣٤) نفس المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٣٥) The Encyclopaedia of Philosophy Vol. II p. 52.

للوجود : فلم تتغير أيضاً النظرة الأرسطية الموضوعية الأنطولوجية للمقولات • وليس فى ذلك انتقاص من آرائه التى أثرت فى مناقشـات المدرسين فى العصور الوسطى كمـا أثرت فى تلميذه « فرفوريوس Porphgry » الذى يتبث فى كتاب الشرح الصغير على مقولات أرسطو وهو الكتاب المعروف باسم « المدخل او ايساغوجى Isagoge » — قائمة المقولات الأرسطية العشر وان كان يشير الى الأسئلة التى أثارها أفلوطين عن طريقه وجودها [٣٦] • لكننا نريد أن نقول أن النظرة الجديدة للمقولات لم تتم الا على يد كانط •

٤ — المقولات الكانطية :

ه هنا نصل لأول مرة الى تصور جديد للمقولة : « فقد ظلت نظرية أرسطو فى المقولات سائدة حتى عصر كانط حيث ظهر تصور جديد كل الجدة للمقولة [٣٧] • فعلى الرغم من أن كانط يصرح بأنه يريد أن يحقق فى نظريته عن المقولات ما حاول أرسطو تحقيقه وفشل [٣٨] فانه يقدم لنا تصوراً يختلف اختلافاً جذرياً عن التصور الأرسطى : فالانتقال من المقولات الأرسطية الى المقولات الكانطية هو انتقال من الموضوع الى الذات ، أو بلغة هيجل من القضـية الى نقيضها ، فلقد كنا نركز فى مقولات أرسـطو على خصائص الوجـود المدرك ، ونحن هنـا على خصائص العقل المدرك : ، كانت المقولات هناك موضوعية وهى هنـا ذاتية : وصفنا المقولة الأرسطية بأنها انطولوجية قلباً وقالباً • وها نحن نصف المقولة الكانطية بأنها ابستمولوجية خالصة • لكنا على هذا النحو نكون قد قفزنا الى النتيجة قبل أن نعرض لمقدماتها ، فكيف يمكن أن نفهم المقولة الكانطية ؟ ••

---

(٣٦) Ibid.

(٣٧) The Encyclo of Philos. Vol. II p. 48.

(٣٨) قارن قوله فى « نقد العقل الخالص » سوف نطلق على هـذه التصورات اسم المقولات كما فعل أرسطو لأن هدفنا الأساسى هو نفس هدفه رغم أنه يختلف عنه اختلافاً واسعاً فى طريقة التنفيذ » ص ١١٣ .
I. Kant : Critique of Pure Re-son, p. 113.

الواقع أننا اذا أردنا أن نفهم المقولات الكانطية فهماً جيداً فلابد من الاشارة الى نظرية كانط فى المعرفة وهى بدورها لا تفهم حق الفهم الا من حيث علاقتها بفلسفة هيوم الذى قال عنه كانط : « ان هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى الدجماطيقى ولم أجد فى المبادىء التى يقررها الفهم المشترك ما يجعلنى أطمئن الى النوم من جديد » •

ولقد شن هيوم حملة بالغة العنف على الفلسفات المثالية انتهت برده المعرفة البشرية كلها « الحواس ( أو التجربة ) مفرقاً بين الانطباعات وهى الاحساسات التى ينطبع بها الانسان انطباعاً مباشراً حين يحس شيئاً باحدى حواسه ، وبين الأفكار وهى الصور الذهنية أو الذكريات التى تخلفها الانطباعات عند صاحبها ، لكن الأساس فى الحالتين واحد : وهو أن كل معارفنا يمكن ردها « انطباعاً فى الحسية المباشرة »[٣٩] ، فالعقل كما ذهب « لوك » من قبل صفحة بيضاء ••• Tabula Rasa أو لوحاً من الشمع تنطبع عليه احساساتنا : « فقد حاول الفلاسفة الانجليز من بيكون حتى هيوم أن يبينوا أن المعرفة مستمدة تماماً من التجربة • ولقد فشلت هـذه المحاولة التى كانت نتيجتها أن تطور المذهب التجريبى عند هيوم حتى سقط فى المذهب الشكى ••• Skepticism فاذا قبل كانط رأى هيوم فى أن المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة فلا بد أن يصل مثله الى الشك • ولهذا فقد راح يبحث عن مصدر آخر للمعرفة الى جانب التجربة »•••[٤٠] فقد لاحظ كانط أن أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان معين ومكان محدد ، ومن ثم كان الزمان والمكان هما الصورتان العامتان للحسى الخارجى لكنهما لم يستمدا من التجربة لأنهما ضروريتان وشاملتان ، فى حين أن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن

---

(٣٩) قارن الدكتور زكى نجيب محمود « ديفيد هوم » ص ٣٤ ـــ ٣٥ . دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ ـــ وقارن النص رقم واحد فى نهاية هـــذا المرجع . وأيضاً كتابنا : « مدخل الى الفلسفة » ص ٢٥١ ـــ ٢٥٢ من الطبعة الثالثة دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

أن تودى الى الضرورة والشمول • ومن ثم فهذه المعرفة لم تنشأ من التجربة • ومن مثل ذلك فى فكرة السببية وهى الفكرة الاساسية للمعرفة التى تعتمد عليها العلوم جميعا • وكذلك قضايا الرياضة التى هى يقينية وشاملة لكنها لم نستمد من التجربة •

معنى ذلك كله أنه لا بد أن يكون هناك مصدر آخر للمعرفة الى جانب التجربة . وهذا المصدر هو « الفهم » الذى هو عملية تلقائية للعقل تحول الاحساس المادى الفج الى معرفة ، وعلى هـذا النحو انصب اهتمام كانط على تحليل هذين العنصرين اللذين تتالف منهما المعرفة : الاحساس والعقل • ولما كان التجريبيون الانجليز قد افاضوا فى شرح الاحساس والتجربة بصفة عامة فقد وقف كانط طويلا عند تحليل العقل ( والفهم جزء منه ) وهو العمل الذى أطلق عليه اسم : « نقد » العقل •

واذا وافقنا هيجل على أن الفيلسوف هو ابن عصره وربيب زمانه استطعنا أن نقول ان كانط بفلسفته النقدية كان معبراً عن عصره أتم ما يكون التعبير : « فلما كانت المعلومات العلمية التى أسهم بها اسحق نيوتن I. Newton قد صيغت فى مجموعة من القضايا والأحكام ، وكذلك النظريات الميتافيزيقية ؛ فان هـذه القضايا لابد أن توضع فى صورة منطقية فهى اما أن تكون سالبة أو موجبة ، واما أن تكون قضايا جزئية أو شخصية ، واما أن تكون حملية أو شرطية : احتمالية أو يقينية ••• الخ »(٤١) • ومن هنا فقد بدأ كانط فى تحليل ذلك الجانب العقلى الذى من مهمته أن يصدر الحكم وأعنى به الفهم ، فالفهم عنده هو ملكة الحكم بل ان التفكير البشرى يعنى فى نهاية تحليله اصدار الأحكام ولعل ذلك يفسر لنا اهتمام كانط الشديد بتحليل الأحكام وتصنيفها وبيان أنواعها وصورها المنطقية : « اذ ليس التفكير بصفة عامة سوى عملية ذهنية نرد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة الى ضرب من الوحدة • ولهذا يقرر

---

(٤١) Encyclop. Brit. Vol. 5.

كانط أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم » ..[٤٢] . فقد لاحظ كانط أن الموضوع أو المحمول قد يظل ثابتاً فى الحكم ومع ذلك تتغير صورته المنطقية تغيراً تاماً كما هى الحال فى الأحكام الاتية : « واحد من الناس فان » ، « كل الناس فانون » ، « لا واحد من الناس فان » ، « ليس كل الناس فانين » ، « سقراط فان » و « سقراط ليس فانياً » .. الخ . فالحكم الأول جزئى وهو أيضا موجب ، والحكم الثانى كلى وموجب كذلك ، أما الثالث فهو كلى لكنه ليس موجباً بل سالباً ، والحكم الأخير : حكم جزئى سالب .. الخ . ومن هنا فقد أخذ كانط على عاتقه الكشف عن « الصور المنطقية للحكم » ســواء من حيث الكم أو الكيف أو الجهة أو الاضافة . يقول : « لو أننا جردنا كل ما فى الحكم من مضمون ، وتأملنا الصورة المحض للفهم وحدها ، لوجدنا أن وظيفة الفكر فى الحكم يمكن أن تندرج تحت أربعة أقسام يتألف كل منها من لحظات ثلاث ويمكن عرضها فى القائمة الآتية »[٤٣] :

| من حيث الكم Quantity | الكيف Quality | الاضافة Relation | الجهة Modality |
|---|---|---|---|
| ـ كلى | ايجابى | حملى | احتمالى |
| ـ جزئى | سلبى | شرطى متصل | اخبارى |
| ـ شخصى | معدول (لامتنام) | شرطى منفصل | يقينى |

ويرى أن « هذه التقسيمات تختلف من بعض الجوانب ، رغم أنها لا تختلف فى أى جانب أساسى أو جوهرى ، عن التمييزات الفنية المألوفة

(٤٢) الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه : « كانت او الفلسفة النقدية » ـ ص ٨٠ من الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٤٣) I. Kant : op . cit. p. 106.

التى يعرفها المناطقة(٤٤) . وهو لهـذا يسوق مجموعة من الملاحظات «التى ربما أفادت فى الاحتياط من الوقوع فىأى سوء فهم ممكن..»(٤٥) . منها أن العادة قد جرت بين المناطقة على اعتبار الأحكام الشخصية مثل « سقراط فيلسوف » أحكاماً كلية « وهم لديهم الحق فى ذلك » . ومنها أن المنظم الصورى كان يقسم القضايا من حيث الكيف الى موجبة وسالبة لكن كانط يفرق بين السـالبة والمعدولة ( أو اللامتناهية ) الأولى مثل « ليست الروح فانية » والثانيـة مثل « الروح لا فانية » وهى موجبة وليست سالبة وهى تضع الروح فى قائمة عدد لا نهائى من الأشياء التى تفنى ، وليس ذلك حكماً سالباً(٤٦) .

ويرى كانط أنه لكى يكون الحكم قابلا للانطباق على التجـربة . أعنى لكى يكون ضرورياً كلياً ، فلا بد له من أن يتلقى من احدى الوظائف الأولية للفهم أعنى من احدى المقولات . صورة محـددة من الصور . وتبعاً لذلك فان هنـاك من المقولات أو من المعانى الأولية للذهن القابلة للانطباق أولياً على موضوعات الحس » قدر ما هنالك من صور أو أشكال منطقية ممكنة للحكم . ومن هنا فانه يكفى أن نرجع الى القائمة المنطقية للأحكام لكى نستطيع أن نضع قائمة وافية للمقولات(٤٧) ، يقول كانط : « وعلى هذا النحو ينشأ بالضبط نفس عدد التصورات الخالصة للفهم التى لا تنطبق أولياً على موضوعات الحدس ( أو الحس ) بصفة عامة ، وسنجد كما هى الحال فى القائمة السابقة ( للأحكام ) ، أنها وظائف منطقية فى كل حكم ممكن . لأن هذه الوظائف تحدد دور الفهم تماماً ، وتؤدى الى قائمة تستوعب قواه . وهذه التصورات سوف نطلق عليها

---

(٤٤) Ibid ; p. 107.

(٤٥) Ibid .

(٤٦) نفس المرجع السابق — وقارن ايضاً الدكتور محمود زيدان فى كتابه السالف الذكر ص ١٢٨ — ١٢٩ .

(٤٧) الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه السابق ص ٨٣ .

اسم المقولات ، كما فعل أرسطو ، لأن هدفنا الأول هو نفس هدفه ، وان كنا نختلف عنه اختلافا واسعاً فى طريقة التنفيذ »[٤٨] •

ومعنى ذلك أن تصنيف كانط للمقولات يقابل تصنيفه السابق للأحكام من حيث : الكم ، والكيف ، والاضافة ، والجهة • ومن هنا نحصل على اثنتى عشرة مقولة تعتبر عن « الوظائف المنطقية فى كل حكم ممكن » — على النحو التالى :

## قائمة المقولات الكانطية

| من حيث الكم | الكيف | الاضافة | الجهة |
|---|---|---|---|
| الوحـــدة | الوجود (الايجاب) | الجوهر والعرض | الاحتمال والاستحالة |
| الـــكثرة | السلب | العلة والمعلول | الوجود واللاوجود |
| الجملـــة | الحـــد | التفـــاعل | الضرورة والحدوث |

تلك هى قائمة المقولات الكانطية ، ومنها يتضح مدى اختلاف التصور الكانطى عن التصور الأرسطى للمقولات رغم ما قد يبدو للنظرة السطحية من جوانب اتفاق بينهما ، اذ الواقع : « أنه مهما يكن من اتفاق بعض المقولات الكانطية مع بعض المقولات الأرسطية ، فان من الواضح أن أرسطو كان يهدف من وراء قائمة مقولاته الى وضع نسق تأليفى للأشياء فى كثرتها أو تعددها ، أعنى تصنيفاً للموضوعات الواقعية ، ولكن فى علاقتها بالفـــكر ، فى حين أن كانط كان يهدف الى تحليل عناصر العقل البشرى فى صميم وحدته ، أعنى تشريح الفكر الخالص : ولكن علاقته

---

(٤٨) I. Kant : op . cit . p. 113.

بموضوعاته . واذن فان مقولات أرسطو موضوعية ، لأنها تنصب على الأشياء ، من حيث هى مفهومة ، فى حين أن مقولات كانط ذاتية ، لأنها تنصب على العقل من حيث هو فهم»[٤٩] .

وهكذا نتبين مدى اختلاف التصور الكانطى عن التصور الأرسطى فنحن هنا على مجال ذاتى ابستمولوجى فى حين أننا كنا عند أرسطو نركز على المجال الموضوعى الأنطولوجى . لكن ذلك لا يعنى بالطبع أن مقولات أرسطو لم تكن تشير الى الفكر أو الى العقل ، فلا شك أن العنصر العقلى أو الجانب المعرفى موجود وان كان بصورة ضمنية : كما أن العنصر الأنطولوجى موجود أيضاً عند كانط ولكن على نحو غير مباشر أو هو ضمنى بلغة هيجل ، وما كان ضمنياً أو بالقوة فى المقولة الأرسطية والمقولة الكانطية سوف يصبح علنياً فى المقولة الهيجلية .

وفضلا عن ذلك فاننا نجد عند كانط لأول مرة محاولة استنباط المقولات بعضها من بعض أو على الأقل بيان ارتباطها : وهو يضرب لذلك مثلا فيقول « ان الوحدة » شرط « للكثرة » ، فى حين أن « الجملة » ليست سوى الكثرة منظوراً اليها باعتبارها وحدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للمقولات الأخرى ، فان « الحد » هو وليد الجمع بين الايجاب والسلب والتفاعل هو ناتج الجمع بين الجوهر والعلية ، والضرورة هى نتيجة التألف بين « الامكان » و « الوجود »[٥٠] .. وفى استطاعة المرء أن يلمح هنا ، فى هــذه النظرة الثلاثية التى تجعل المقولة الثالثة هى المركب من المقولتين السابقتين ــ يمكن للمرء أن يلمح المثلث الهيجلى يطل برأســه ! والمقولات الكانطية ، أخيراً ، الى جانب أنها ذاتيــة وابستمولوجية فهى :

١ ــ صور خالصة بلا مادة ولا مضمون .

---

(٤٩) ســـير وليم هاملتون W. Hamilton فى كتــابه « مقــالات ومناقشات » اقتبسه الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه السالف الذكر ص ٨٥ .

(٥٠) قارن الدكتور زكريا ابراهيم ص ٨٦ .

٢ ـ سابقة على كل تجربة .. Prioti

٣ ـ لا تأتى الينا من أى مصدر خارجى ، وانما يسهم بها الذهن نفسه فى عملية المعرفة ..

وهذه المقولات ضرورية وشاملة : فقد يكون الشىء أحمر أو لا يكون ؛ ولكنه لا بد أن يكون معلولا لعلة ؛ أو نتيجة لسبب معين ، كما أنه لا بد أن يكون جوهراً له أعـراض ، ولا بد أن يكون واحـداً أو كثيرا . وفى استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض ولا ثقل ، لكنا لا نستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة ولا ايجاب ولا سلب .. الخ(٥١) .

لكن لن تتضح هـذه الأفكار على نحو كامل الا عند هيجل : حيث يظهر واضحاً ما فى المقولة الأرسطية من جانب صدق ( خاصية الوجود ) وجانب خطأ ( حين أهملت خاصية المعرفة ) ـ كما يبدو دور كانط واضحاً بما له من مزايا وما عليه من مآخذ وباختصار : عند هيجل سوف نصل الى الفهم الصحيح للمقولة . بجانبيها الذاتى والموضوعى .

**٥ ـ المقولات عند هيجل :**

المقولة الهيجلية هى مركب المقولة الأرسطية والكانطية فهى موضوعية وذاتية فى آن معاً ، وهى أنطولوجية وابستمولوجية فى وقت واحد : فهى تحليل للعقل لكن العقل ليس ذاتياً فحسب ليس هو العقل البشرى فقط وانما العقل ذاتى وموضوعى ، والعقل البشرى جزء من العقل المطلق السارى فى الكون ، الذى يتجلى فى الأشياء وهو الأساس النهائى العالم .

ويبدأ هيجل دراسته للمقولات بنقد مقولات كانط فهو يأخذ عليه « عيب خطير » هو أنه : « لم يدرس مضمون هذه المقولات ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض وانما قام بدراستها ليعرف هل هى

---

(٥١) ولترستيس « فلسفة هيجل » ص ٧٢ من الترجمة العربية .

ذاتية أم موضوعية • ونحن نقصد بالموضوعية فى لغة الحياة الجارية : ما يوجد خارجنا ويصل الينا عن طريق الاحساس ولقد ذهب كانط الى أن المقولات : كالسبب والنتيجة •• الخ لا يمكن أن تكون موضوعية بهذا المعنى ، وأنكر أن تكون هـذه المقولات معطيات للاحساس ، ورأى على العكس من ذلك أنها تنتمى الى فكرنا الخالص أو الى تلقائية الفكر ، ومن هنا كانت المقولات : الى هـذه الدرجات ذاتية » ••(٥٢) • غير أن النظر الى المقولات على أنها ذاتية فحسب أعنى على أنها جزء من أنفسنا لا بد أن يبدو ، كما يقول هيجل « غريباً أمام العقل السليم » لأننا لو سلمنا به فلا بد أن نقع فى هوة « الشىء فى ذاته » وانكار هـذه الفكرة واثبات تهافتها هو اثبات فى الوقت نفســه لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود ، فلن يكون هناك عندئذ « شىء فى ذاته » خارجى منفصل عنى أتم الانفصال ، ومقولات فى ذهنى أقوم بتطبيقها على العالم الخارجى ، بل ان الوجود سيعنى فى هـذه الحالة ما يوجد أمام الوعى ، ولن يكون الموضوع موضوعاً الا اذا كان على علاقة بالذات • واذا سلمنا بذلك فسوف نسلم بموضوعية التصورات : لأن الموضوع حينئذ سيكون كله عبارة عن الموضوع الذى نعرفة فحسب أى مجموعة من الكليات • ومعنى ذلك أن التصورات أو الكليات بصفة عامة موضوعية • لكن التصورات كثيرة ومتعددة كما سبق أن ذكرنا فى بداية هذا المقال ، فكل كلمة يمكن أن تكون تصوراً • باستثناء أسماء الأعلام ، فهل كل كلمة أعنى كل تصور هو تصور موضوعى عند هيجل ؟ والجواب نعم : جميع التصورات موضوعية لكنها ليست على مستوى واحد • ففى استطاعتنا أن نفرق بين الكليات أو التصورات الحسية ، أعنى المستمدة من الحس ، كالورقة ، والمنزل ، والشجرة ، والمنضدة ، والأبيض ، والأحمر •• الخ • وبين لون آخر من الكليات لم يأت الينا عن طريق الحواس كما برهن

---

(٥٢) Hegel : Encyclopaedia of Philosoplical Science
(41) Z . Eng. Trans. by W. Wallale Oxford Univer. Press London 1959.

كانط من قبل ، وهو الكيات العقلية الخالصة وهى التى يطلق عليها هيجل اسم تحديدات الفكر Denkbstimmungen أو المقولات(٥٣) .

والفرق بين هذين اللونين من التصورات أو الكليات هو أن الكليات الحسية لها وجود موضوعى يعتمد على غيره فى حين أن الوجود الموضوعى للمقولات مستقل . ومن ناحية أخرى فان الكليات الحسية ، رغم أنها كليات فانها لا تزال تحمل لحظة الجزئية فهى تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء جميعاً : فبعض الأشياء منازل ، وبعضها ورق ، وبعضها مناضد .. الخ . أما الكليات العقلية أو المقولات فهى تنطبق على كل شىء ( فهى ضرورية وشاملة كما ذهب كانط من قبل ) فكل شىء له وجود ، وكم ، وكيف ، وقدر .. الخ . ومن ناحيــة ثالثة فان المقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ، ولكل وعى ، ومعنى ذلك أن المقولات تأتى أولا فى التسلسل المنطقى ، فهى تعبر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم ، أو هى على حد تعبير هيجل ، الأساس الموجود فى ذاته ولذاته بالنسبة لجميع الأشياء .. ولهذا يرد هيجل أنه اذا كانت المقولات حسب الاشتقاق اللغوى لها ، وحسب التعريف الأرسطى هى ما يحمل على الموجود ، أو ما يقال على الأشياء ، فانه يمكن أن تكون هنــاك مقولات كثيرة ومتعددة لا عشر مقولات كما ذهب أرســطو ، ولا اثنتى عشرة مقولة كما ذهب كانط(٥٤) . ومن هنا فان هيجل يذكر فى منطقة مئات من المقولات التى تبدأ بالوجود الخالص أعم التصورات وأكثرها تجريداً وتنتهى بالفكرة المطلقة أكثر المقولات عينية .

المقولات الهيجلية ، اذن ، تعبر عن جوهر الأشياء ، أو هى جوهر العالم وعليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية كلها . والمقولات من هــذه

---

(٥٣) امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٦ .

(٥٤) Hegel : The Science of Logic Vol. II p. 36 Eng. Trans. by W . H. Johnston & Struthers George Allen London, 1951.

الزاوية تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها ، أى أنه يستحيل أن يوجد عالم بدون هـذه الكليات العقلية الخالصة ، فاذا كان يمكن أن نتصور عالمـاً يخلو تماماً من الكليات الحسية . عالماً لا توجد فيه مناضد ولا مقاعد ، ولا أشجار ولا منازل ، ولا أشياء بيضاء ولا حمراء .. الخ . فان الأمر يختلف أتم الاختلاف فى حالة الكليات العقلية الخالصة أو المقولات ، اذ لا يمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة ، لأن أى تصور للعالم لا بد أن يكون بذاته واحداً ، ولا بد أن يحتوى على موضوعات كل منها واحد . ونفس الشىء يقال على الايجاب والسلب ، فمن المستحيل أن نتصور عالماً لا يمكن فيه اثبات شىء أو انكاره ، أو أن يقال عن أشيائه انها موجودة أو غير موجودة . وباختصار اذا استطعت أن تجرد بفكرك الأشياء من الصفات الحسية العارضة ، فأسقطت من العالم ما فيه من أشياء حسية : فلا منازل ، ولا أشجار ، ولا حلو ، ولا مر .. الخ . اذا استطعت أن تجرد العالم من هـذه الصفات صفة وراء صفة ، فلن تجد أمامك بعد ذلك الا الهيكل الرئيسى للعالم أعنى سلسلة المقولات أو « عالم الماهيات البسيطة ، التى تحررت من كل تعينات الحس » ، اذ يستحيل عليك أن تجرد العالم منها ، يستحيل عليك أن تجرد العالم من الوجود ، والكيف ، والكم والسبب ، والنتيجة ، والماهية والظاهر .. الخ[٥٥] .

لكن القول بأن المقولات هى جوهر الأشياء لا يعنى أنها بعيدة عنا أو تقع فى عالم معزول كعالم المثل الأفلاطونى ، لكنها على العكس موجودة أمامنا فى كل وقت ، وعلى شفاهنا دائماً ، يقول هيجل : « هل ثمة شىء أكثر الفاً لنا من تحديدات الفكر ( المقولات ) التى نستخدمها باستمرار والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدر ؟ » ..[٥٦] . فالمقولات

---

(٥٥) امام عبد الفتاح امام : « علم المنطق لهيجل » مقال بمجلة تراث الانسانية ، العدد الأول من المجلد السابع .

(٥٦) Hegel : The Science of Logic Vol. I ( Introd. )

هى قمة البساطة وهى ألف باء كل شىء آخر ، ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون ، وكيف وكم ، وقدر ، وواحد ، وكثير ، ماهية وظاهر ، داخلى وخارجى .. الخ . ونحن عادة لا نشغل أنفسنا بأمور مألوفة الى هـذه الدرجة . خذ مثلا عبارة : « هـذه الورقة بيضاء » تجد أننا نذكر صراحة مقولات مثل مقولة الوجود ، ومقولة الفردية .. الخ[٥٧] .

واذا كانت المقولات موضوعية أو أنطولوجية لأنها تعبر عن جوهر الأشياء أو هى العمود الفقرى للعالم » ، فانها كذلك ابستمولوجية لأنها تقدم لنا فى الوقت نفسه سلماً للمعرفة : فكل مقولة تمثل درجة من درجات المعرفة وتعبر عن مرحلة من مراحل فهمنا للأشياء ، وبداية المنطق الهيجلى هى فى نفس الوقت بداية المعرفة ، ونهايته تمثل أعلى قمة يمكن أن تصل اليها معرفة الانسان : فاذا ما بدأنا من أول المقولات وهى مقولة الوجود ، استطعنا أن نقول : اننى قد أفهم الأشياء تحت هـذه المقولة وهو فهم يمثل أدنى درجة من درجات المعرفة ، لأننى اذا لم أعرف عن شىء الا أنه موجود فحسب ، فأنا تقريباً لم أعرف عنه شيئاً قط ، أما اذا عرفت أنه يتغير ( أو يصير ) فقد عرفت عنه شيئاً أكثر قليلا من مجرد وجوده . واذا ما تدرجت فى سلم المقولات كنت أسير صعداً فى سلم المعرفة : فمعرفتى بأن الشىء أبيض اللون ، حلو المذاق .. أى كيفه تقدمت خطوة ، واذا عرفت حجمه ووزنه أى كمه تقدمت خطوة أكبر واذا عرفت أن الجوانب الكيفية لا بد أن تتناسب مع الجوانب الكمية أو أن للشىء قدراً من الكم اذا تغير تغير الكيف فأنا أسير فى طريق فهم الشىء ومعرفته من جوانب هامة مطلوبة فى حياتنا اليومية . حتى اذا ما وصلت الى أن للشىء ماهية كنت قد قطعت شوطاً لا بأس به فى سـبيل فهم الأشياء ، فاذا ما انتهيت الى أن الأشياء ليست الا فكراً فى جوهرها أو أنها على وجـه الدقة الفكرة المطلقة ، كنت قد وصلت الى المعرفة

---

(٥٧) قارن : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٤٣ وما بعدها .

الفلسفية أو المعرفة المطلقة التى هى أعلى مراتب المعرفة والتى تمثل وجهة نظر المثالية الموضوعية أو المثالية المطلقة •

واذا كانت المقولات بصفة عامة تمثل سلماً متدرجاً من المعارف فان المنطق الهيجلى ككل يعرض علينا الأنماط الرئيسية للمعرفة البشرية . فهو ينقسم ثلاثة أقسام رئيسية هى : الوجود . والماهية . والفكرة الشاملة • ويعود كل منها الى الانقسام ثلاثة أقسام فرعية فالوجود ينقسم الى الكيف والكم والقدر ( لاحظ أن المقولة الأخيرة هى مركب المقولتين السابقتين فالقدر يعنى جوانب الشىء الكيفية والكمية معا ) والماهية تنقسم الى الماهية بوصفها أساسا للوجود ثم الظاهر وأخيراً التحقق الفعلى الذى هو مركب المقولتين السابقتين . والفكرة الشاملة تنقسم بدورها ثلاثة أقسام هى : الفكر الذاتى . والفكر الموضوعى وأخيراً الفكرة التى هى جمع للفكرين الذاتى والموضوعى معا • وأقسام المنطق الرئيسية تمثل ثلاثة أنماط رئيسية من المعرفة : فالقسم الأول وهو نظرية الوجود بما فيه من مقولات فرعية تقدم لنا معرفة الحس المشترك وهى المعرفة التى يأخذ بها رجل الشارع فتراه لا يتعدى مقولات الوجود وهى الكيف والكم والقدر ، اذ يكفيه أن يعرف أن هـذه المنضدة لها « قدر » معين من الكيف والكم : فهى بنية اللون ، ملساء ، ناعمة تصلح لتناول الطعام وللكتابة عليها ••• الخ وهـذا هو كيفها ، ثم طولها كذا وعرضها كذا وتزن كيت وكيت وهـذا هو كمها •• وتلك هى « معلومات » رجل الشارع عن المنضدة•أما القسم الثانىمن المنطق الهيجلى ، وهو الماهية ، فهو يمثل معرفة الفهم التى يأخذ بها العلم ، لأن العلم لا يكتفى بما فىالأشياء من جوانب كيفية وكمية ، لكنه ينشد ادراك الأشياء فى علاقاتها بعضها مع بعض بحيث يبدو الكون أمامه شبكة ضخمة من العلاقات ، فضلا عن أن الماهية تعنى الغوص وراء الظاهر بقصد الوصول الى الجانب الداخلى من الأشياء وعدم الاكتفاء بما يظهر حتى لتختفى صور الأشياء كما يراها رجل الشارع وتلك على وجه الدقة نظرة العلم الى الأشياء فهو حين

يدرس موضوعاً كالمنضدة تراه يغوص فى تحليله حتى لتختفى صورة المنضدة التى نراها فى حياتنا اليوميه لأنه ينتهى الى القول بأن المنضدة فى جانبها الداخلى هى مجموعة من الكهارب التى لا تكف عن الحركة . وليست ذلك الجسم الصلب الجامد الذى نألفه . أما القسم الثالث والأخير من المنطق الهيجلى وهو الفكرة الشاملة فهو يمثل معرفة العقل وهى أعلى أنواع المعرفة التى تأخذ بها الفلسفة ، وهى أعلى أنواع المعرفة لأنها تعطينا الصورة الكاملة والحقيقية عن الأشياء ، فلا تكتفى بالظاهر كما كان يفعل رجل الشارع ولا تنشد الغوص وراء الماهية فحسب لكنها تجمع بينهما فى مركب واحد فنعرف أن للأشياء جانباً هو الوجود الفعلى ثم جانبا آخر هو الماهية العقلية وتلك هى الفكرة الشاملة التى هى عقلية لكنها موجودة بالفعل . ولهذا فان الفلسفة ترى الكون من هــذا المنظور فهو من ناحية موجود بالفعل لكن أساسه من ناحية أ ' ى عقلى خالص .

خلاصة القول أن المقولة الهيجلية موضوعية وذاتية معاً أو قل انه « يزول فى المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذاتى والموضوعى » على حد تعبير هيجل(٥٨) . كما أنها أنطولوجية وابستمولوجية فى وقت واحد أو هى فى كلمة واحدة مركب المقولة الأرسطية والكانطية فى وقت واحد .

### ٦ ــ خاتمـــة :

لسنا نهدف من هذا المقال سوى ابراز نقطتين أساسيتين الأولى : هى أن النظرة الأرسطية للمقولات ، وكذلك النظرة الكانطية ، أحادية الجانب ولهذا فهى لا تمثل الا جانباً واحداً فقط من الفهم الصحيح للمقولة : فأرسطو يركز على الجانب الأنطولوجى فى حين يركز كانط على الجانب الابستمولوجى ، والنظرة الصحيحة هى أن هذين الجانبين يتحدان فى المقولة ، فالوجود لا يعنى فقط وجود الشىء لكنه يعنى فى اللحظة نفسها معرفتى بوجوده ، فاذا قلت ان المنضدة موجودة أو اكتفيت بالقول :

---

(٥٨) Hegel : Encyclo . of Philos. [24]. Z.

« هذه شجرة » ، دل ذلك على جانبين : الأول انها موجودة . والثانى أننى أعرف ذلك • ولهذا فقد أصاب أرسطو فيما أخطأ فيه كانط والعكس صحيح أيضاً • أما هيجل فقد كانت نظرته « عينية » ان جاز لنا استخدام هذا المصطلح الهيجلى ، بمعنى أنه ينظر الى المقولة من جوانبها المتعددة ليكشف عن موضوعيتها وذاتيتها فى آن معاً •

لكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن فكرة هيجل عن المقولة لم يكن فى استطاعتها أن ترى النور لو لم تتقدمها الآراء السابقة عن المقولات • وهــذا هو التفسير الصحيح للظاهرة التى كثيرا ما أسىء فهمها فى تاريخ الفلسفة ، وأعنى بها نقد المذاهب بعضها لبعض : فكل مذهب فلسفى يحمل باستمرار جانب صواب وجانب خطأ : أما جانب الصواب فيمثله المبدأ الذى يرتكز عليــه وهو الذى يبقى فى المذاهب التاليــة أما جانب الخطأ فهو اعتقاد المذهب أن ما يقوله هو الحقيقة بأسرها • وتلك نفسها فكرة هيجلية يمكن أن نسوق لتوضيحها تلك الأسطورة القديمة التى تروى عن جماعة من العميان مروا بفيل وحاولوا التعرف عليــه فتحسس كل واحد منهم جانباً منه ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين أصر على أن الجانب الذى لمسه هو الفيل كله • وتلك هى الحال نفسها مع الفكرة الأرسطية والكانطية عن المقولة فقد لمس كل منهما جانباً واحداً من جوانب المقولة ووصفه بدقة لكنه أخطأ حين أعتقد أنه يمثل « حقيقة » المقولة بأسرها •

أما النقطة الثانية التى نود أن نشير اليها فهى صحة الفكرة الهيجلية التى تقــول ان الوعى يبــدأ أولا بالأشياء فيكون مباشراً حين يدرك الموضوعات القائمــة أمامه مباشرة ولا يرتد الى ذاته الا فى مرحلة متأخرة •• تلك كانت الحال فى تاريخ الفلسفة بصفة عامة : فالفلسفة تبدأ أولا بالاهتمام بالكون لمعرفة نشأته وعناصره الأولى على نحو ما حدث فى الفلسفة اليونانية ، ولا تبدأ فى الاهتمام بالانسان وتحليل عقله ونقد معرفته ••• الخ الا فى العصور الحديثة ، ولهذا قيل أن الفلسفة القديمة كانت أنطولوجية بصفة عامة اذا ما قورنت بالفلسفة الحديثة التى كانت

تغلب عليها الصبغة الابستمولوجية ، ثم جاءت الفلسفة الهيجلية لتجمع فى جوفها الجانبين معا ولتكون مركبا من الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة •

وما يصدق على تاريخ الفلسفة بصفة عامة يصدق على كل مرحلة من مراحله كما يصدق على الانسان الفرد الذى يبدأ عادة بادراك الموضوعات من حوله ولا يرتد الى ذاته فيعرف نفسه ويدرك قدراته واستعداداته الا فى مرحلة متأخرة ولهذا كان الوعى بالذات ، أو الوعى الذاتى أو وعى الانسان لنفسه يمثل مرحلة أعلى بكثير من وعيه بالأشياء المحيطة به • وما يقال على الفرد يقال على الانسانية كلها فالانسان انتبه طوال تاريخه للموضوعات الموجودة فى بيئته قبل أن ينتبه الى الاهتمام بذاته ولهذا كانت العلوم الانسانية أكثر تخلفاً » من العلوم الطبيعية[٥٩] ! •

ونفس الشيء يقال على كل مرحلة من مراحل التطور الفلسفى خذ مثلا الفلسفة اليونانية كمرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة تجد أنها بدأت بالفلسفة الأيونية التى اهتمت بدراسة الكون ولم تهتم بدراسة الانسان الا فى عصر سقراط حين بدأ الانســان لأول مرة يهتم بادراك ذاته ، وهى خطوة يعتبرها هيجل تقدماً ضخما فى الفكر البشرى وتحولا جذرياً للفلسفة ووضعاً لها على طريق جديد يختلف أتم الاختلاف عن خطوات سيرها السابق : « فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب الى أن الانسان يجب عليه أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم فى وقت واحد ، وأنه لا بد أن يصل الى الحقيقة من خلال ذاته • وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب

---

(٥٩) تلك حقيقة يكشف عنها التطور الضخم الذى احرزته العلوم الطبيعية حتى هبط الانسان على ظهور القمر فى حين أن « علومه » أو ما يسمى بالعلوم الانسانية ، كعلم النفس وعلم الاجتماع ... الخ لا زالت تبحث عن طريق السير المناسب ولهذا تخلفت تخلفاً ضخماً أيضا ، بل انها لم تبدأ فى الظهور على نحو فعال الا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين •

كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الانسان التهقرى بحقيقة الموضوع الى ذكر الذات »[٦٠] .

وتلك هى الحال نفسها مع تاريخ المقولة : فقد بدأ التفكير الفلسفى بالتركيز على الجانب الموضوعى منها ، وتلك هى السمة الرئيسية للفلسفة اليونانية بصفة عامة ، فشخصها أرسطو على أنها تمثل «خصائص الوجود» فهى قوالب أنطولوجية أو أنواع من الوجود ولهذا وصف «قاطيغورس» لأرسطو ( أو كتاب المقولات ) بأنه : « كتاب يبحث فى الحد والأوجه التى تقال على الوجود »[٦١] . أما جانب المعرفة فقد كان ضمنياً أو مستتراً لأنه يتوارى أمام الخاصية الكبرى للمقولة : خاصية الوجود . فاذا انتقلنا الى الفكرة الحديثة عن المقولة لوجدنا أنها تركز على العكس ، على الجانب الذاتى أو الابستمولوجى فهى قوالب ذهنية للمعرفة البشرية ، وكانت ثورة فى تاريخ الفلسفة تشبه الثورة الكوبرنيقية فى تاريخ العلوم الطبيعية ! ثم جاءت الفكرة الهيجلية التى رأت أن الوجود يعنى الوجود أمام الوعى ، والموضوع لا يكون الا أمام الذات ولهذا فليست ثمة خاصية للوجود الا وهى فى نفس الوقت خاصية للذات وهكذا جمعت الفكرة الهيجلية للمقولة بين الجانب الذاتى والموضوعى ، والتقت الأنطولوجيا والابستمولوجيا على صعيد واحد ، وقدمت لنا الهيجلية فكرة أتم وأكمل عن المقولة فضلا عن أنها أكثر ثراء وأكثر عينية .



---

(٦٠) Hegel : Lectures on The History of Philosoply Eng . Trans. by E.S Haldane & Frances H. Simson Vol . I P. 386 Routledge & Kegan Paul - London 1955.

(٦١) الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصديره لكتاب « منطق ارسطو » ص ١١ من الطبعة السالفة الذكر .

المجموعة الرابعة : مؤلفات هيجلية

١ - علم المنطق لهيجل ..

٢ - هيجل وتاريخ الفلسفة

## علم المنطق لهيجل

منذ أن بدأت سفينة الفلسفة رحلتها كانت مشـكلة الأضداد هى التى دفعتها الى السير فقيل ان « الدهشة » أو « التعجب » ــ مما فى الكون من أضداد ــ هى بداية التفلسف ، وانشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشـكلة وان تشكلت فى صور شتى ، فكنت تلتقى بها فى صورة « الواحد والكثير » أو « الحس والعقل » أو « الظاهر والحقيقة » أو «الفكر والوجود» أو «الذات والموضوع» أو «المادة والروح»...الخ. كما كانت تدمج أحيانا أخرى فى فكرة واحدة فتصبح تفسير ما فى الكون من « ثنائية » ؛ وكان السـؤال الملح هو : هل هـذه الأضداد أشلاء متناثرة لا يربطها خط واحد ولا يجتمع فيها شلو مع شلو آخر ، أم أن هنـاك علاقة تربط بينها وان استعصى علينا كشفها .. ؟ لا بد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد فى فراغ وانما فى وسط معين هو الذى يمسك بها جميعا . خذ الانسان مثلا تجده مركبا من عقل وجسد ، فكر وعاطفة ، مادة وروح ... الخ . لكنه فى نفس الوقت «انسان واحد» يحتويها ويوحد بينها . والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضا كون واحد يشملها جميعا . هنـاك أذن رابطة تجمع بين المتناقضات ولكن المشكلة تكمن فى نوع هـذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنهـا من ناحية أخرى .

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هـذا المشكلة حتى قبل أن يفلسفوها : الفيلسوف الألمـانى « جورج فلهلم فردريش هيجل » فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموغل فى الايمـان بالعقل على وشك الأفول ، وعصر الرومانتيكية الموغلة فى العاطفة والخيال بادىء فى البزوغ ــ وهو يتأثر بهما معا . وهو يواصل السير فى الطريق الكانتى بجفافه العقلى وهو

أيضا يصادق الشاعر الألمــانى المرهف « هلدرلين » ويتأثر بهما معا ، وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان ، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحى الرسمى فى معهد « توبنجن » ويتأثر بهما معا . وهو يعيش فى مجمتع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة الوسطى اعتصارا ، لكنه يعيش أيضا مع رياح الثورة الفرنسية التى تهب عاتية منادية بتحرير الانسان وانطلاقه ــ وهو يتأثر بهما معا . حتى مزاجه وأخلاقه وشخصيته كانت هى الأخرى أوشاجا متناقضة ، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق لكنه عيبى لا يجيد الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التى ظل « شوبنهور » يعايره بها طوال حياته ! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبا أبجديا ، ولكن سلوكه فى نفس الوقت « .. كان بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى .. » كما يقول أحد رفاقه فى هــذا المعهد . وهو داعية الى الأخلاق وترابط الأسرة ، وهو فى الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى فى يينا . وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها ، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم ، وهو فيلسوف مثالى لكنه أيضا فيلسوف واقعى ، وهو يبلغ الذروة فى التجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العينى الحى فى تدفقه المتدارك . حتى آثار فلسفته تجدها هى الأخرى تعمل فى اتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين : فالماركسية تيار هيجلى وكذلك البروتستانتية المتجررة . وهو الفيلسوف الذى أثر فى الوجودية والبرجماتية والوضــعية المنطقية ، والواقعية الجــديدة والمثالية والمــادية فى وقت واحد ! بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هــذا الحد وانما تعداه الى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختلفوا فى تقديرهم لمذهبه اختلافا واسع المدى ، حتى أن واحدا منهم ــ هو وليم ولاس ــ يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس ! .

* * *

## شقيقته تروى البداية ..

لا نعرف عن حياته فى مسقط رأسه ـ شتوتجارت ـ الا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه فى مذكراته التى بدأ فى تدوينها وهو فى الرابعة عشرة ، وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة الى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، روت فيها طرفا من حياته فى هذه المدينة : « سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من طفولة أخى : حين كان فى الثالثة من عمره أرسله والده الى المدرسة الألمانية ؛ ولما بلغ الخامسة بعث به الى المدرسة اللاتينية ، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التى كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوى على دراسته الأولى ، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام فى جميع مراحل الدراسة فى هذه المدرسة ؛ لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائما فى المدرسة الثانوية ، وفى سن الثامنة أهداه أستاذه « ليفلر Löffler » ـ الذى كان يحبه كثيرا وقد أسهم مساهمة فعالة فى تربيته ـ مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم « ايشنبرج Eschenburg » قائلا : « انك لن تفهمها الآن ياصغيرى ، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها .. » وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن فى هذا الطفل من عبقرية ، وما زلت أذكر جيدا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان « زوجات وندسور المرحات .. » .

وكان كلما تحسنت صحته طالع فى كتب الدراما الاغريقية التى كانت أحب القراءات لديه ، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات ، وفى خلال السنوات الأخيرة فى المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده » .

من هــذ الرسالة يتضــح لنا أن هيجل كان أثنــاء دراسته فى شتوتجارت تلميذا مجدا نموذجيا بين أقرانه وان كان يروى أنه من حيث الخطابة كان متخلفا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا مفوها • وقد بقى لنا الى جانب رســالة شقيقته يومياته التى كتبهــا فيما بين ١٧٨٥ — ١٧٨٧ وقد نشرها روزنكرانتس فى كتاب بعنوان « حياة هيجل » ثم أعاد نشرها « هوفميستر » • وهى سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته فى هــذه المرحلة ، وهى تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التى تأثر بها تأثيرا كبيرا حتى أن من الباحثين من يرى « أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التى عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة •• » •

وفى ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل هيجل فى هــذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أســتاذه « ليفلر » بعد وفاته اثنى عشر كتابا فى الآداب اليونانية واللاتينية ، وفى الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأســتاذ « كلس Cless » : « قرأنا فى فيدون لمندلسون ؛ ودرسنا شخصية سقراط ••• وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على اعدام سقراط أمام مجلس الشــيوخ الجبان والدهماء المسعورة » • ويسجل روزنكرانس « أن هيجل قام فى سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب « لونجينوس Longinus » « فى الجلال » • وكان يميل ميلا طبيعيا الى اليونان أكثر من ميله للرومان ، ولهذا السبب أجهد نفســه فى قراءة الرومان والأدب اللاتينى حتى لا يرتد الى الوراء • وكانت قراءاته الغزيرة فى هــذا المضمار هى التى جعلت أسلوبه اللاتينى عاليا الى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة •

وفى هــذه السنة أيضــا درس « الاليــاذة » و « شيشرون » و « يوربيدس » • وشرع فى ٥ ابريل عام ١٧٨٦ فى ترجمة «متن الأخلاق»

لابكتيتوس ؛ وأجزاء كبيرة من ثيوكيديدس ؛ وفي ربيع عام ١٧٨٨ درس « الأخلاق » لأرسطو ؛ وفي صيف العام نفســه درس للشاعر اليوناني سوفكليس « أوديب في كولونا » • ولقد واصل قراءة سوفكليس عــدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته الى اللغة الألمـانية • كما تظهرنا الترجمات التي ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماما خاصــا بمسرحية « انتيجونا » التي تصور في رأيه جمال الروح الاغريقي وعمقها تصويرا كاملا ، ولقد ظل متحمسا طوال حياته لمـا في هــذه المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية •

* * *

## هيجل في توبنجن •••

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخريج القساوسة الانجليين تخرج فيه عــدد كبير ممن كان لهم شأن في الحيــاة الأكاديمية الألمـانية من أمثال « ف • نيتامر » و « ه • بولس » الذين أصبحا في آخر حياتهما أصدقاء لهيجل •

جاء هيجل الى توبنجن في أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل أساسا عميقا في الدراسات الكلاسيكية ، متفوقاً في اللغتين اللاتينية واليونانية ، وعلى وعي بالأدب الألمـانى ، فضلا عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره • كما كان اجتماعيا يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وان كان صديقه المفضل هو « هلدرلين » الذي اشــترك معه في حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضا صديقا « لشلنج » — الذي كان يصغرهما بخمســة أعوام •

وكان معهم في هذا المعهد زميل آخر هو « لوتفين Leutwin » الذي نشر عام ١٨٣٩ أي بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام بعض ذكرياته عن هيجل أيام أن كان طالبا في هــذا المعهد كتب فيها يقول : « •• لقد جعله المرح والسرور والتسلية في بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هنــاك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان الى حد ما بوهيميا ،

وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى » .. ويروى عنه أيضا أنه « .. كان ينفعل بقوة اذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل ، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه فى الفصل الى الرابع بدلا من الثالث .. » ويقول لوتفين أيضا : « لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل فى السنوات الأربع التى عرفته فيهما ... انما كان مثله الأعلى هو « روسو » بمؤلفاته « اميل » و « العقد الاجتماعى » و « الاعترافات » وهى المؤلفات التى لم يمل هيجل قراءتها . فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيهما يحرره من كثير من الأحكام المبتسرة أو على حد تعبيره : « يحرر فى من الأصفاد والاغلال .. » أما أفكاره التى ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه فى هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانت بصفة جدية » .. وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع فى مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها الا أنه كان عليه أن يقضى فى هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف . ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكريات جميلة من الحياة التى قضاها هناك . فقد كتب فى هذا الوقت يقول : « طالما أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فى معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو غشته فلن يخرج منه شىء طيب ، ولن يكون ثمة اخلاص للمذاهب القديمة .. » . وفى رسالة بعث بها الى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف : « ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكانتى وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش .. لو أن هذه الطائفة ألمت بطرف من العقائد المخالفة اذن لتغير حالها ، لكن المرء منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام : أجل ، تلك عقيدتى وهى صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة وينام .. فاذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول القهوة ثم انخرط فى العمل مع الآخرين وكأن شيئا لم يكن .. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية .. » .

***

## العمل فى برن ..

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية فقضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسا خصوصيا فى مدينة « برن » عاصمة « الاتحاد السويسرى » فى بيت من بيوت الأشراف هو بيت « آل شتيجر » وظل يدرس لصبى وفتاتين حتى عام ١٧٩٦ فقضى ثلاث سنوات حرا طليقـــا يقرأ ما يشـــاء فقرأ « ادوارد جيبون » و« مونتسكو » وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة . وهنا فى « برن » توافر على قراءة كانت بامعان شديد لا سيما ما كتبه فى الأخلاق والدين خصوصا وأنه تخرج فى نفس السنة التى أصدر فيها الفيلسوف النقدى كتابه « الدين فى حدود العقل » وهو كتاب أحدث ضجة كبرى فى ألمـــانيا حتى اضطر كانت الى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم « بعدم العودة الى الكتابة فى مسائل الدين .. » . وتشير كتابات هيجل المبكرة الى أنه درس كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية فى المعهد . أما « نقد العقل الخالص » الذى صدر وهيجل فى الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه الا بعد ذلك بفترة طويلة .

وفى برن وقع هيجل أسيرا لكانت وللعقليين من فلاســـفة القرن الثامن عشر ، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها « نول » عام ١٩٠٧ منها « وضعية الديانة المسيحية » و « حياة يسوع » ، وقد هاجم فى هـــذه المقالات الكنيسة بعنف مفسراً الأسباب التى حولت الديانة المسيحية الى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة اذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين » . فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعيادا دينية .. وكل شىء فيها حتى الافراط فى الشراب ــ مقدس عند بعض الآلهة ... أما معظم أعيادنا العامة فان

الفرد يتقدم للمشاركة فى القربان المقدس فى ثياب الحداد ذليلا مكسور الخاطر •• بينما الاغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان •• » • وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلا الفيلسوف الأثينى : « بالطبع لم يسمع انسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل ، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقى عظات فى بلاد اليونان •• ؟ انه لم يكن يستهدف الا تنوير الأذهان فحسب ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددا : ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء سواء •• فلم يكن رئيسا عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة ••• ولم يفكر أن ينظم لنفسه جماعة من الأتباع تكون له حرس شرف : بزى واحـــد وتدريب واحـــد وشعار واحـــد ، جماعة ذات روح واحـــدة تحمل اســـمه الى الأبد ، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذا •• وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصـــة ينشرون فيها تعاليمهم ، وكثيرون غيرهم كانوا قوادا عظاماً وأبطالا من كل ضرب •• ولم يدع لواحد منهم مبررا أن يسأل : كيف ، كيف •• ؟ أليس هـــذا ابن « سفرونيسكس ؟ أنى له كل هذه الحكمة التى يتجرأ ويعلمنا اياها (*) •• ؟ ولم يحاول قط أن يضايق أحدا أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذى لا يؤثر الا فى الجهلاء والسذج •• » •

***

## هيجل فى يينا ••

ظل هيجل يعمل فى فرانكفورت حتى توفى والده عام ١٧٩٩ فورث ما يقرب من ثلثمائة جنيه فظن نفسه ذا يسار وكتب الى شلنج ـــ وكان أستاذا بجامعة يينا منذ ١٧٩٨ ـــ يستفتيه فى المكان الذى يستطيع أن يروح فيه الانسان عن النفس ! لكن تطلعه الى المنصب الجامعى كان

(*) اشارة الى العبارة التى ذكرها اهل الناصرة عندما عاد الســـيد المسيح الى قريته .

شديدا ومدينة يينا تغريه ففيها « موجة الآداب » على حد تعبيره وهى مركز الحياة العقلية الألمــانيه بأسرها : فهى تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكين بحماسهم الجارف ، فليس الى مقاومتها من ســبيل ..

وصل هيجل الى يينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ما قرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية . كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج يينا . وكان أول ما نشره فى هــذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه اذا ما ترجم كاملا : « الفرق بين مذهبى فشته وشلنج وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد فى الكشف عن وضــع الفلسفة فى بداية القرن التاسع عشر . بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور فى الحكمة الدنيوية » . ولكى يكون له الحق فى القاء محاضرات بجامعة يينا كان عليــه أن يكتب بحثــا باللغة اللاتينية فكتب فى أغسطس عام ١٨٠١ « بحث فلسفى فى مدار الكواكب » فظفر بحق التدريس وتابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبا .

أما العمل الرئيسى فى هــذه الفترة التى اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه « ظاهريات الروح » الذى أتمه فى الليلة الســابقة لمعركة يينا ( ١٣ أكتوبر ١٨٠٦ ) . وكان هــذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحى بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشــق طريقا خاصا فى الفلسفة . وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شــيئا واحدا . وكان مركز هيجل لا يزال مزعزعا فى « يينا » حتى جاء الاحتلال الفرنسى فاضطر الى الاختفاء فى منزل أحد تلاميذه الى أن تنتهى هــذه الحملة . وفى ٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت — وهى زوجة مهجورة لخادم عند أحد الأشراف طفلا غير شرعى لهيجل اسمه « لودفيج » ظل بعيدا عنه ومصدرا لمتاعب لا حصر لها الى أن ضمه هيجل الى أسرته عام ١٨١٦ ، وتوفى قبل أبيه بشهرين ( ٢٨ أغسطس ١٨٣١ ) .

رحل هيجل بعد ذلك الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك ، وهى صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هـذا المنصب حتى عام ١٨٠٨ •

* * *

## الزواج والاستقرار ••

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية فى « نورمبرج » حيث لبث فى هـذا المنصب ثمانى سـنوات ( حتى عام ١٨١٦ ) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسـة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات ، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المـادة التى يتغيب أستاذها • وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هـذه المدرسة فى كتاب « المدخل الفلسفى » الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته •

وفى ابريل ١٨١١ تعرف على « مارى فون توشر » وهى فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها فى سبتمبر من نفس العام وكانت فى سن العشرين أما هو فكان فى الحادية والأربعين وكان زواجا سعيدا للغاية أعقب طفلين هما كارل ( ١٨١٣ ـــ ١٩٠١ ) الذى لمع كأسـتاذ للتاريخ ، وامانويل ( ١٨١٤ ـــ ١٨٩١ ) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا ـــ فأصبح راعيا رسوليا ، واكتمل شمل الأسرة حين انضم اليها « لودفيج » عام ١٨١٦ • وفى « نورمبرج » ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الأول من كتابه « علم المنطق » الذى اكتمل بظهور الجزء الثانى « المنطق الذاتى » عام ١٨١٩ ، وقد شجعه هـذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف « ج•هـ فريز » فى كرسى الفلسفة فى جامعة « هايدلبرج » ومن المحاضرات التى ألقاها فى هـذه الجامعة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله •

* * *

## قمة المجد : هيجل فى برلين

كان هيجل قد ضاق ذرعا بجامعة « هايدلبرج » لأنها على الرغم من مكانتها فهى وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فاتجه ببصره الى العاصمة البروسية خاصـــة وقد خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته . وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه « آلتنشتين » وزير التعليم هـــذا المنصب فقبله على الفور . وكان الوزراء أنفســـهم متحمسين لأن يشغل هيجل هـــذا المنصب حتى آن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقر لسكناه ، وهـــذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيجل فى الفلسفة السياسية بعد ذلك . وقد بدآ يلقى محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصا فى فلسفة القانون أما العمل الكبير الذى ألفه فى هـــذه الفترة فهو : « أصول فلسفة الحق أو القانون » وقد ظهر عام ١٨٢١ . وانتشرت الهيجلية فى هـــذه الفترة حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، وبعد أن كان عـــدد طلابه محدودا توافد عليـــه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد ، بل أصبح الايمان بالهيجلية من الوســـائل التى تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقى فى هـــذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبى فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالى فى الفلسفة الهيجلية . وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة فى تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيجلين المتحمسين ، ومن تلاميـــذه المشـــهورين فى هـــذه الفترة « جانز » و « مارهينكه » و « بومان » و « اردمان » و « روزنكرانتس » و « كونوفيشر » .. وغيرهم .. وقد جرت عليه هـــذه لشـــهرة الكثير من العداء خاصـــة وأن بعض تلاميذه اندفع فى حماس الى الزعم بأن « كل من ليس هيجليا فهو أحمق وجاهل .. » ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة فى عصره ، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين « شليرماخر » ، فترت ثم انقلبت

الى عداء وهجوم صريح . وانتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان « الدين فى صلته الوثيقة بالعلم » عام ١٨٢٢ وراح يسخر مر السخرية من نظرية « شلير ماخر » فى الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلا . هنالك قال هيجل : « لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده ، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية .. » فلم يغفر له « شليرماخر » هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف فى سبيل اختياره عضوا فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها .

وفى هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر الى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب الى فينيا فى العام التالى وأعجب بالأوبرات الموسيقية وفى ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج ثم أصبح مديرا لجامعة برلين عام ( ١٨٢٩ — ١٨٣١ ) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا . وفى صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين فانتقل هيجل الى الريف ولما انحسر الوباء حتى كاد أن يختفى عاد ليستأنف دروسه فى ١٠ نوفمبر لكنه مرض فى ١٣ وتوفى فى ١٤ نوفمبر ١٨٣١ — وكان موته مظاهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التى تبوأها هيجل فى هذا العهد .



## كتاب « علم المنطق »

يعتبر كتاب هيجل « علم المنطق » من أكثر كتبه أهمية ان لم يكن أهمها جميعا ، وقد كتبه لأول مرة فى مدينة نورمبرج ( ١٨١٢ — ١٨١٦ ) ثم عاد وانشغل بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته منيته نهاية عام ١٨٣١ فلم يتمكن الا من كتابة تصدير جديد له فى ٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد .

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أن المنطق الهيجلي هو حجـر الزاوية فى بناء المذهب كله • ولهذا قيل — بحق — « ان المنطق هو انجيـل الهيجلية •• » ذلك لأن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات عينية هى المـادة الصلبة فى الطبيعة والحيـاة الروحية فى فلسفة الروح • ولهذا يقول هيجل : « اذا نظرنا الى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفـة الطبيعة وفلسفة الروح تطبيقات للمنطق — ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم • وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة : التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعـة والروح ، وهى أشكال ليست الا نمطا جزئيا من التعبير عن صور الفكر الخالص •• » •

وهكذا نجد أن المنطق فى هـذه الفلسـفات هو حجر الأساس وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعـرفة البشرية •• ولهذا قال مكتاجرت : « أن المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتب فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى • صحيح أنه لم يكتمل تماما لكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية فى الأهمية •• ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجـل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق •• » • فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه وهذا واضح فى كل ما كتبه هيجل ، فهو لا يعود مطلقا الى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق • يقول فى مقدمة كتابه « فلسفة الحق » : « المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطورا ذاتيا • ولقد عرضته فى المنطق ، وأنا هنا أفترضه » وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضه هيجل فى المنطق • يقول هنرى ايكن : « لا نستطيع — لسوء الطالع — أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهما كاملا دون الاشـارة الى منهجه

الجدلى الشهير أو منطقة •• » • ويقول ه • وولش : « لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكى ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع الى أكثر الأمور الفلسفية تجريدا أى الى المنطق •• » ويقول فوستر : « ان نظريه هيجل فى القانون والحرية تعتمد آساسا على نظرته الميتافيزيقيه الى المنهج الجدلى » والنظرة الميتافيزيقية التى يقصدها فوستر هى المنطق لأن المنطق والميتافيزيقيا عند هيجل شىء واحد وهما العرض المنظم لتطور العقل الخالص وبيان ما فى هذا التطور من ضرورة منطقية ، وهذه الضرورة المنطقية التى تحكم سير العقل هى التى عرضها هيجل عرضا تفصيليا فى ثلاثة أجزاء تكون « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، ثم عاد فأوجزها فى القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو القسم الذى يسمى عادة بالمنطق الصغير •

واذا كانت دراسة المنطق الهيجلى هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فانها أكثر أهمية لفهم الأثر الهيجلى فى الفلسفة المعاصرة لا سيما فى الفلسفة الماركسية ، ولهذا قال لينين : « أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس — لا سيما الفصل الأول منه — ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ، ونفهمه بأكمله ، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين !! » •



## البحث عن منهج •••

الفلسفه الهيجلية فلسفة مثالية واحدية تنشد ادراك الأشياء فى نسق كلى واحد وتحاول تفسير العالم تفسيرا عقليا يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب • كل شىء له معناه الخاص الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل • ولكى نفهم المنهج الذى تسير عليه هذه الفلسفة فى الكشف عن حقيقة الكون

والوصول الى تفسير عقلى له لابد أن نضع فى ذهننا أمرين هامين : الأول هو أن هذه الفلسفة وان كانت تنقسم الى ثلاثة أقسام هى المنطق وفلسفه الطبيعة وفلسفه الروح فان هذه الاقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل فى أحواله المختلفة ، فهى تدرس فى القسم الأول العقل الخالص وتحاول الكشف عن النسيج الذى يتألف منه هذا العقل وهذا هو موضوع المنطق ، ثم هى تدرس فى القسم الثانى هذا العقل نفسه فى حالة تخارج أى حين يغترب عن نفسه فى الطبيعة . أما القسم الثالث فهو مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود الى نفسه ويمارس نشاطه فى الطبيعة . والأمر الثانى الذى يجب ألا يغيب عنا هو أن المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب ــ يقول هيجل : « المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره .. وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه .. » وعلى ضوء هذين الاعتبارين ــ ان موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل وان منهجها لا ينفصل عن هذا الموضوع ــ نستطيع أن نصل الى هذه النتيجة وهى أن المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى . وهذا المنهج ليس شيئا آخر غير حركة العقل الخالص ، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق . ومن هنا قال فى وضوح : « العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق .. » .

غير أن هيجل لم يصل الى تحديد المنهج الفلسفى الا بعد أن استعرض المناهج وقام برفضها جميعا . ولقد بدأ فى « ظاهريات الروح » ــ باستعراض منهجى الحس المشترك ومنهج الحدس الصوفى ونظر اليهما نظرة ساخرة تسقطهما من قائمة المناهج الجادة . قال عن المنهج الأول : ان أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسير للمعرفة أو طريق « ملوكى » للعلم سوف يجدونه حين يضعون ثقتهم فى رجاحة الحس المشترك ، أما اذا رغبوا الحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه الى الأعمال الفلسفية من انتقادات ، ويكفيهم فضلا عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التى تكتب عادة لهذه

الأعمال .. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم : وقال عن المنهج الثانى : « أما الطريق الثانى فهو طريق الحدس .. وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان وعلى طول هذا الطريق تتهادى كثير من العواطف النبيلة تدور كلها حول الحق والخالد واللامتناهى .. غير أننا نخطىء حين نسمى ذلك طريقا لأن هذه العواطف النبيلة لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة — لكنها تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه .. » .

ثم يعود هيجل بعد ذلك فى مقدمة كتابه « علم المنطق » الى الحديث عن منهج الفلسفة فيرى أننا لابد أن نسلم بادىء ذى بدء بأن المحاولات التى قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة هى محاولات فاشلة .. ذلك لأن المنهج الفلسفى لابد أن ينبع من صمم الفلسفة ذاتها » .. فالفلسفة اذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة ينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر أو أن تقنع بمزاعم الحدس أو تستخدم الاستدلالات التى تعتمد أساسا على تفكير خارجى .. » ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجى الرياضة والعلوم وانتهى الى رفضهما معا . قال فى هذه المقدمة : « لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة .. ولم تكن الفلسفة — حتى ذلك الوقت — قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية ، أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة .. » .

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية — كما فعل لوك وغيره — فى مجال الفلسفة « كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى كما فعل اسبنوزا وولف وغيرهما .. » .

وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة ، فمنهج الاستقراء التجريبي ـ الذى يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلى ـ يعتمد على تحليل الواقع العينى ورده الى قوانين كلية الا انه تنقصه الضرورة فى البداية التى يبدأ منها ، كما تنعدم الضرورة كذلك بين القانون الذى يصل اليه وبين الظواهر التى يفسرها هذا القانون .. أما منهج الاستنباط الرياضى الذى يسميه بالمنهج التأليفى ... فهو لا يصلح كذلك للفلسفة لأن الموضوعات التى يدرسها تفتقر هى الأخرى الى الضرورة ، اذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على ضرورة وجود الموضوعات التى تدرسها . أما المنهج الفلسفى الصحيح فهو المنهج الجدلى وهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد . وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذه الحركة التى تجمع فى جوفها حركتين أخريين هى نشاط العقـل الخالص الذى يقوم المنطق بدراسته وتحليله ، اذ ليس المنطق مجـرد دراسة لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو قديما ، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو للحياة الباطنية للعقـل الموضوعى الذى يتجلى فى العالم ، وهى دراسة تكشف لنا أن العقل جدلى الطابع وأنه يسير على ايقاع ثلاثى من ايجاب الى سلب الى تآلف بينهما .. تلك ماهية الفكر وطبيعة الروح : « فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقا جديدا لكى تتوافق مرة أخرى .. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقا روحيا ، أعنى أن مبدأ العودة انما يكون فى الفكر ـ وفى الفكر وحده ـ فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه .. » .. واذا أردنا نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها وكيف يكون الفكر جدليا بطبعه فان علينا الرجوع الى المنطق .. فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هنـاك .

***

## جانبان لعلم المنطق ..

### الجانب الانطولوجى أو الميتافيزيقى :

افرض انك أردت أن تبحث منطقيا عن العناصر الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضى وحادث ، أعنى كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونه ، فما الذى تنتهى اليه من هذا البحث .. ؟ سوف تنتهى الى أن تصورات كالمنزل والشجرة والحصان .. الخ . هى تصورات عرضية أى أننا يمكن أن نتخيل عالمـا لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة فهى ليست اذن عناصر ضرورية لوجوده . لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل : الوحدة والكثرة والوجود واللاوجود .. الـخ اذ لا يمكن أن نتصور عالمـا بلا وحدة لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحداً ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضـوع واحد . ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة وجود « الكثرة » .. وقـل مثـل ذلك فى « الايجـاب » و « النفى » ، و « الكـم » و « الكيف » .. الخ . اذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه اثبات شىء أو انكاره أو أن يقال انه كذا كما وكيفا .. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانت هى المقولات أو هى الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جردت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام « عالم المـاهيات البسيطة وقد تحررت من كل تعينات الحس » كما يقول هيجل .

لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن يحدث ذلك .. ؟ أن من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شىء ما ، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحـد والمنزل الواحد والحصان الواحد . فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن

أن يكون لها وجود اذا أسقطنا ما فى العالم من أشياء حسية • غير ان الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود « الواحد » وجودا فعليا منفصلا عن الشيء المـادى ، وهذا جد صحيح ، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودا فعليا منفصلة عن الاشياء الحسية لكن الفصل بينهما ليس الا فصلا منطقيا فحسب أى أنه فصل فى الفكر وحده •• فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجودا فعليا بذاتها بل لابد أن تكون كمية من المـاء أو التراب أو ما شابه ذلك ولا يمكن أن ينفصل الكم عن المـاء فى عالم الواقع : فلا نستطيع مثلا أن نضع الكم فى جيب والمـاء فى جيب آخر لكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر اذ نستطيع أن نجرد الكم من المـاء أو التراب أو الحـديد ، وبذلك يمكن أن نقول ان فكرة المـاء تفصـل منطقيـا عن فكرة الكم لأنهمـا ببسـاطة فكرتان مختلفتـان • ففكـرة الكم ليست هى فكرة المـاء وهـذا هو كل ما نقصده ، وهو قريب الشبه بقولنا أنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجـد وجودا فعليا منفصلة عن الاشياء الحسية •• فلا يمكن مثلا أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع لكنا نلتقى به دائما مدمجا فى أشياء حسية فنلتقى برجلين ومنزلين وشجرتين •• الخ • ومع ذلك فان هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقليـة خالصـة • ومن المهم أن نشير الى أن هيجل كان على وعى تام بهـذه الحقيقة ، ينبهنا دائما الى أن المنطق وان كان دراسة للفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا ينفصل عن الواقع لأن المقولات هى المـاهية الاساسية للأشياء « وهى قلب الاشياء ومركزها » وهى « قمة البساطة وألف باء كل شيء وآخر ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون وكيف وكم وقدر وجود بالقوة ووجود بالفعل •• الخ » ولهذا فان المنطق وان كان يمثل الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجيلية فانه لابد بالضرورة ان ينتقل الى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته ان ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذى نحلله • لكن فلسفة الطبيعة هى الأخرى

ليست نهاية المطاف بل لابد من الانتقال منها الى فلسفة الروح التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين • فالانسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان ولأنه موجود مادى ولكنه من ناحية أخرى موجود روحى أو كائن حى عاقل له عالم روحى واسع • وعلى ذلك فالمنطق لا يقف وحده ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الافلاطونية وانما هى على العكس « موجودة أمامنا فى كل وقت وعلى شفاهنا دائما •• » فهى العمود الفقرى للعالم أو هى جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية لأنها مجموع الخصائص الاساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها • ومن هنا يمكن أن نقول انها « موضوعية » لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ، لكنها من ناحيــة أخرى مقولات « عقليــة » فهى اذن مقولات « عقليــة موضوعية » أو هى نسق العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم ، وهى من ناحية ثالثة مطلقة لأن وجودها لا يعتمد على شىء آخر غير ذاتهــا بينما وجود الاشياء الجزئية يعتمد عليها ، ومن هنا كانت المقولات هى « العقل المطلق » ، والعقل المطلق هو الله ، وهكذا نستطيع أن نفهم فى يسر عبارة هيجل الشهيرة التى اختلف فى تفسيرها الباحثون : « ينبغى أن ينظر الى المنطق على أنه نسق العقل الخالص ، أو ملكوت الفكر الخالص ، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هى بلا قناع — فى ذاتها ولذاتها — ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله : أن مضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيتــه الأزلية قبل أن يخلق الطبيعــة والروح المتناهى •• » •

### الجانب الابستمولوجى أو المعرفى :

اذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع انطولوجى — وهــو ما يفعله هيجل باستمرار معارضا فلسفة كانت — فيجب ألا ننسى أيضا طابعها الابستمولوجى ••• فالاقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم اليها المنطق الهيجلى وهى : الوجود والمــاهية والفكرة الشاملة — تمثل ثلاثة

ألوان من المعرفة • فالقسم الأول ـ الوجود ـ يعرض علينا التصورات التى يستخدمها الحس المشترك فى معرفته للعالم ، أما القسم الثانى ـ المـاهية ـ فهو يقدم لنا المقولات التى يستخدمها العلم ؛ أما مقولات الفكرة الشاملة فهى التى تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة •

مضمون المنطق يعرض لنا المقولات أو المـاهية الأساسية للاشياء ويخبرنا الحس المشترك ـ وهو أدنى مظهر من مظاهر الوعى ـ أن الاشياء موجودة وانها ماثلة لحواسنا وتلك هى مقولات الوجود والصور المختلفـة التى يتشـكل فيهـا •• كالكم والكيف والقـدر ، ورجـل الشـارع لا يتعـدى هـذه المقولات ، اذ يكفيـه جـدا أن يعرف أن هذا الشىء له « قدر » معين من الكيف والكم ، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة •• والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم فما هو موجود مباشر ، ما هو حاضر أمامه : هذا المنزل وهـذه الشجرة وهذه المنضدة ـ هذه الأشياء المباشرة هى حقيقة العالم وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها أدراكا مباشرا •

فاذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا الى النظرة العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضا لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنف الاشياء تصنيفا منهجيا ويقدم بالتالى عددا من الفروق والاختلافات الى عالم المعرفة ، ولك أن تقول انه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطا وتحديدا ، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات المـاهية بصفة خاصة كالشىء وخواصه ، والقوة ومظهر تحققها ، والجوهر والعرض والسبب والنتيجة والفعل ورد الفعل ••• الخ • فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشىء وأسبابه والقوى التى تتحكم فيه ومتى يكون فعلا ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء •

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك • قضية تحل مقولات المـاهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية

عن العالم • لكن المعرفة الكاملة تحصلها عن طريق الفلسفة وحدها فهى التى تعرف الكون عن طريق مقولات العقل وهى مقولات الفكرة الشاملة • وهنا نجد لدينا مقولات : الفكر الذاتى والفكر الموضوعى والحياة والغائية والفكرة المطلقة •• الخ أى اننا سننتهى الى أن الكون كله عبارة عن كائن حى عضوى وأنه لا شىء فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى ، تلك هى الحقيقة الكاملة عن الكون • والمعرفة هنا هى الفلسفة • فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه كما أن العلم يجاوز الحس المشترك : صحيح أن العالم يتألف من كم وكيف ، لكن الأصح من ذلك انه نقول ان شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج ، أما الحقيقة الكاملة فهى أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم • لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا — فالمقولات العليا تحوى المقولات الدنيا وتستوعبها ، ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم ، فحين نقول ان العالم فكر فان ذلك يتضمن كل ما ،قوله العلم حين يتحدث عن الأسباب والنتائج • فالعلم والفلسفة ليسا ضدين لأن الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل ، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول ادراك العالم وفهمه فانها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية • فكل مقولة تقابل مذهبا فلسفيا معينا ، ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين آخريين وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم ، وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح

عنصرا مكونا لمقولة أعلى •• حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى في مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل •

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولا : دراسة الأشياء كما هى فى حقيقتها ، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء • لكنها تعنى ثانيا : دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم لأن المقولات خصائص « عقلية » لموضوعات العالم • وهى تعنى ثالثا : دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية • ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين وكان المنطق علم الاثنين معا ، وهو باعتباره علم العقل الموضـــوعى فهو انطولوجيـــا أو ميتافيزيقيا وهو بوصـــفه علم العقـــل الذاتى فهو استمولوجيـــا أو معرفة • وبما أنه علم العقل البشرى — أعنى العقل الذاتى — فهو أخيرا علم المنطق بالمعنى المـــألوف لهذه الكلمة •

* * *

## القسم الأول : الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم اليها علم المنطق ( وهى الوجود — المـــاهية — الفكر الشاملة ) ومقولات الوجود — كما سبق أن رأينا تعبر عن نظرة الوعى الحسى حين يحاول معرفة العالم • وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاث ينقسم اليها الوجود وهى : الكيف والكم والقدر ، وهى خصائص لا يمكن — منطقيا — ادراك احداها قبل الأخرى فنحن ندرك الكيف ادراكا مباشرا ، فنعرف أن هذا الشىء شجرة قبل أن نعرف حجمها أو وزنها أو ارتفاعها أى قبل ان نعرف كمها • وتاريخ العلم يظهرنا على أن الانسان أدرك كيف الأشياء قبل أن يصل الى كمها ، وعلى ذلك فالكيف مباشر والكم متوسط ( لأننا نعرفه عن طريق شىء آخر ) • أما القدر فهو يعنى أننـــا نعرف أن هـــذا الكيف المعين يرتبط بهذا الكم المحدد ومنهما معا يتكون الوجود •

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخليا ثلاثة أقسام هى : الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات • والمقولة التى يبدأ بهـا المنطق هى الوجود الخالص لأنها تسبق جميع المقولات الأخرى منطقيا ولأنها أكثر المقولات عمومية وشمولا ولأنها المباشرة الخالصة : « فكما أننا فى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر فاننا هنا لابد أن نبـدأ بالمعرفة المباشرة •• وبما أننا فى ميدان العلم الخالص فلابد أن نبـدأ بالمباشرة الخالصة •• وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئا سوى الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شىء آخر دون أية تحديدات أخرى • « والوجود الذى يخلو من كل تحديد أو تعيين فلا سمة ولا طابع ولا خاصية ولا تعين من أى نوع ــ هذا الوجود هو نفسـه العدم « فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه ( أعنى تعينا ايجابيا ) فهو ليس وجودا بل عدم •• » وما العدم •• ؟ هو مجرد شىء موجود لأنه ليس عدما محددا أو معينا • وعلى ذلك فالوجود هو العدم والعدم هو الوجود • فكل منهما ينتقل الى الآخر لأنهما أشبه بطرفى المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر فان ذلك لا يغير من الأمر شيئا •

وما نسميه ميتافيزيقيا بالوجود والعدم هو ما نسميه منطقيـا بالايجاب والسلب • وما دامت المقولات هى جوهر الأشياء فان معنى ذلك أن الأشياء جميعا توصف بالايجاب والسلب أو الوجود والعدم • فكل شىء فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، كل شىء موجود وغير موجود فى نفس الوقت أعنى أنه يصير •

حقيقة الوجود هى الصيرورة فكل شىء دائم الحركة والتغير ، وليست الصيرورة الا الايجاب الذى دخله السلب ، أو هى الوجود الذى يحمل السلب فى جوفه • والسلب تعين ، ومن هنا كانت الصيرورة هى الوجود وقد تعين أو هى الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشىء المتعين وقد ظهر هذا الشىء المتعين حين دخل السلب على الوجود فقطعه

الى شرائح كل منها « شيء ما » لا نعرفه بعد . وكل ما نعرفه عنه أنه وجود متعين فحسب • ومن هنا يبرز دور السلب فى تحديد الموجود لأن اتصاف الشيء بصفة ما أو بكيف ما هو فى نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات : فحين أقول « مجلة فلسفية » فاننى أستبعد بذلك المجلات الأدبية والعلمية والرياضية •• الخ ولهذا فان علينا أن نلاحظ أن التعين ايجاب وسلب فى آن معا أو هو وضع ورفع فى وقت واحد فاذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع •• وهكذا يصبح التعين حدا • ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهى ذلك لأن وجود الحد يعنى أن الشيء متناه فكل موجود محدود أولا ، ومتناه ثانيا ، فهو فى مقابل آخر يقوم بازائه • وهكذا تؤدى مقولة التناهى الى مقولة الآخرية لأن فكرة الحد نفسها تعنى أنه لابد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد فاذا عرفنا بالتالى أن هناك شيئا وراء هذا الحد هو « الآخر » • ونحن بذلك نصل الى فكرة «الشيء » و « الآخر » ، أو ان شئت فقل ان الموجود يتألف من « وجود فى ذاته » أى وجود خاص به هو نفسه ثم وجود من أجل الآخر » ( وهذه التفرقة الرئيسية ستلعب دورا خطيرا فى الفلسفة الوجودية بعد ذلك خاصة عند سارتر ) • ولكن هذا الآخر هو بدوره شيء وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان ، وهذا الآخر بدوره شيء ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر ••• وهكذا الى ما لا نهاية : هذه المنضدة شيء وهذه المكتبة آخر بالنسبة لها ، لكن المكتبة نفسها شيء والحائط آخر بالنسبة لها لكن الحائط شيء والشجرة آخر ••• وهكذا تسير السلسلة الى ما لا نهاية •• وهذا هو اللامتناهى الفاسد أو الكاذب أو الزائف لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير فى خط مستقيم وهو لهذا اللامتناهى ذو الاتجاه الواحد ، أما اللامتناهى الحقيقى فهو اتحاد الشيء والآخر فى هوية واحدة ، وأوضح نموذج لهذه الهوية « الذات البشرية » حين تتخذ من نفسها موضوعاً للتفكير فتصبح ذاتا وموضوعا فى وقت واحد أو شيئا آخر فى آن معا • وهذه الوحدة

هى الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات ( وهى المقولة التى سوف يبرزها سارتر على نحو خاص ) ٠

مقولة الوجود للذات هى الهوية التى ترتبط مع نفسها فحسب ، وذلك هو الواحد ٠ لكن الواحد بما أنه يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخر الذى امتصه فى جوفه ، وهذه العلاقة السلبية هى الطرد الذى يؤدى الى آحاد كثيرة ٠ الا أن هذه الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها — لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها — وهذا الارتباط أو هذه الهوية هى الجذب ، ومن هنا فان الجذب والطرد متحدان وينتقل كل منهما الى الآخر ٠ لكن هذا الانتقال يلغى وجودهما فالجذب لا يصبح جذبا ، والطرد لا يصبح طردا ٠ وهاتان المقولتان لأنهما نهاية الكيف فهما يمثلان الكيف كله ومن ثم فان رفعهما رفع للكيف كله بحيث لا يبقى أمامنا سوى وجود بلا كيف أو وجود غير كيفى وهذا هو الكم « فالكم طابع خارجى للوجود لا يتحد معه فى هوية واحـــدة ولا يؤثر فيه على الاطلاق : فالمنزل يظل هو هو كبر أو صغر واللون يظل أحمر اشتد لمعانه أو ضعف ٠٠ » ٠

وينقسم الكم ثلاثة أقسام هى : الكم الخالص والكمية والدرجة، وهى تقابل أقسام الكيف الثـــلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات ٠ فنحن بالغاء الطرد والجذب نصل الى كم خالص ( مقابل الوجود الخالص ) لم يحدد بعد أى لم يدخل عليـــه السلب أو الحد ، وهذا الحد هو الذى يقطعه الى شرائح وتسمى هـــذه العملية بتحديد الكم أو تقسيمه الى كميات ٠ والكميه هنا هى الوجود المتعين فى دائرة الكيف ، ويمكن أن تسمى بالكم المتعين وهـــذا الكم المتعين هو الدرجة لأن عشر درجات كمية محددة وليست كما خالصا ٠ والدرجة العاشرة هى الحد اذ عندها تنتهى الكمية ، غير أن هذا الحد يتحد مع الدرجة ١١ ، ١٢ ، ١٣ ٠٠ الخ ٠ ونحن بذلك نجاوز الحد الى كمية ثانية وثالثة ٠٠٠ وهكذا الى ما لا نهاية ، وهذا هو اللامتناهى الزائف وقد

عاد الى الظهور من جديد فى دائرة الكم • غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض ويظهر ذلك واضحا فى المعادلات الرياضية . فعلى الرغم من أن ١٨ / ٩ كمية . ٣ كمية اخرى الا أنهما فى الحقيقة كمية واحدة وذلك هو اللامتناهى الحقيقى كما يظهر فى ميدان الكم فى مقولة النسبة الكمية ، فالنسبة الكمية تحديد ذاتى والتحديد الذاتى أو الداخلى ليس الا كيفا جديدا يعود الآن الى الظهور •

الكيف أدى الى الغاء نفسه فظهر الكم ، ثم أدى هذا الكم الى كيف جديد ، ومن هنا يمكن أن نقول انهما مرتبطان فكل منهما يؤدى الى الآخرى ، وهذا الارتباط الضرورى بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدر ، فالموجود لا بد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم : هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفها ثم هى لها فضلا عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أى ان هناك ارتباطا وثيقا بين كيفها وكمها ، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلومترات لأنها فى هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر وانما تكون جبلا أو هضبة • فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم ، فلا بد له اذن من كيف جديد هو الجبل أو الهضبة • ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية فى الشىء • ومعناه أيضا أنه يمكن أن يحدث تغير فى كم الشىء — أو كيفه — داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغير أثر يذكر فى وجود الشىء • فطول الانسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمترات ويظل مع ذلك انسانا، لكنه اذا أصبح عشرة أمتار كان ماردا أو عفريتا أى انه اذا تجاوز التغير الكمى حدودا احتاج الى كيف جديد • فتغير الكم ان جاوز حدودا معينة — يؤدى الى تغير فى الكيف وظهور « قدر » جديد من الكيف والكم • وهذه المقولة يسميها « هيجل » بالكمية النوعية وهى ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسى أو « قانون تحول الكم الى الكيف والعكس » •

* * *

## القسم الثانى : الماهية

انتهينا فى القسم السابق الى أن الكم والكيف متحدان لأن الكيف يتحول الى الكم ، والكم يعود بدوره ويتحول الى كيف جديد ، وبالتالى فكل منهما يتحول الى آخر ، واذن فهما متحدان • غير أن القول بأن كلا منهما يتحول الى الآخر يتضمن انهما متباينان ، لأن تحول الشىء الى شىء آخر يعنى أن الشىء الثانى مختلف عن الشىء الأول والا لما كان هناك تحول ، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان : جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وجانب اختلافهما أو تباينهما • ويؤدى ذلك الى ظهور طبقتين للوجود ، الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز ، وهى طبقة تقوم أساسا على هوية الكم والكيف ، والطبقة العليا وهى الوجود المتميز وهى تقوم على تباين الكم والكيف •• وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية •

تنقسم الماهية — كما انقسم الوجود من قبل ثلاثة أقسام هى : الماهية باعتبارها أساسا للوجود والظاهر ثم الحقيقة الواقعة أو الوجود بالفعل • ويبدأ القسم الأول بمقولة الهوية التى تشبه الوجود الخالص الا أنها تشير صراحة الى الاختلاف ( الذى يقابل السلب ) لأن الشىء هو ما هو بفضل اختلافه عن شىء آخر ، فالهوية والاختلاف متحدان ، فلو أننى قلت ان هناك رجلين مختلفين فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن هناك شىء من الهوية هو الذى جعل الاختلاف ظاهرا • واذا قلت عن شيئين انهما متحدان فى « كذا وكذا » فان عبارة فى كذا وكذا تدل على أنهما متحدان فى جانب ويختلفان فى آخر فلا يمكن للهوية أن تعرف بدون الاختلاف • جاء فى الحديث القدسى : « كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفون •• » فحتى الله وهو الهوية الخالصة حين أراد أن يعرف خلق شيئا آخر هو الناس ليعرفوه وتوضح

لنا هــذه الفكرة نفســها ما يقوله سارتر من « أن الله لو كان ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته » بل ان الهوية الصورية فى المنطق القديم تذهب الى ان « أ هى أ » عن طريق كونها ليست « آ » فأنا ما أنا عن طريق كونى لست شــيئا آخر غير ذاتى : لست أنت ، فالآخر ضرورى لكى أعرف من أنا ، وتلك هى الصورة المقابلة لقانون الهوية أو ما يسمى فى المنطق التقليدى بقانون التناقض وهى نفســها صورة الهوية فى صيغتها الســلبية •

الهوية اذن لا تنفصل عن الاختلاف ، والاختلاف لا معنى له بدون الهوية ، فكل منهما حد نسبى ولهذا يفترض الآخر • واتحاد هاتين المقولتين يعطينا مقولة الأساس ، فليست حقيقة الشىء انه فى هوية مع نفســه أو أنه مختلف عن غيره وانما حقيقته أنه يشتمل على آخر هو ماهيته وبهذا لا تكون الماهية انعكاسا مجردا فى الذات أى الجانب الباطنى من الشىء وانما تكون انعكاسا فى الآخر أى ارتباطه بغيره من الأشياء ، فالشىء دائمــا يشير الى شىء آخر هو أساسه • ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشىء ، وهو لا يكون أساسا الا حين يكون أساسا لشىء ما أعنى أساسا للآخر ، فاذا قلنا عن شىء ما انه أساس فلا بد أن يكون هناك شىء آخر يقوم على هــذا الأساس اذ ليس الأساس أساسا لنفسه لكنه أساس لشىء ما • وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقولة جديدة هى الوجود الفعلى • والوجود الفعلى ليس هو الوجود الخالص الذى صادفناه فى القسم الســابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس لأن كل شىء له أساسه فى شىء آخر وهو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شىء ثالث ، وهــذا هو الوجود الفعلى الذى يمثل عالمــا من الاعتماد المتبــادل وشــــبكة هائلة من العــلاقات المتداخلة اللامتناهية بــين الأسس ونتائجها •

والوجود الفعلى يكشف عن عاملين هامين : الأول هو الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن للشىء وجودا مستقرا متحدا مع نفســه فى هوية

واحدة — والعامل الثاني هو الانعكاس في الآخر وهو يعني ان الشيء يعتمد على الموجودات الأخرى وما ينظر اليه بهذه النظرة هو الشيء •

والتركيز على جانب الانعكاس في الذات يكشف لنا عن مصدر الفكرة الكانتية عن « الشيء في ذاته » ويبين مدى قصورها لأنها تركز على عامل واحد من عوامل تكوين الشيء ، فالشيء ليس هوية ذاتية خالصة وانما هو الهوية التي لها خواص ، وهـذه الخواص هي علاقته بالأشياء الأخرى • ومن هنا كانت النظرة الصحيحة الى الشيء هي النظرة المزدوجة التي تراه انعكاسا في الذات وانعكاسا في الآخر في وقت واحد •

وازدواج الشيء بهذا الشكل يتضمن تناقضا لأنه في الوقت الذي يدعي فيه الاستقلال عن الأشياء الأخرى ( وهـذا هو معنى الانعكاس في الذات ) نراه يحطم هـذا الاستقلال ويتحول الى اعتماد على الأشياء الأخرى ( وهـذا هو الانعكاس في الآخر ) والوجود الذي ينظر اليه بهذه النظرة هو الظاهر ، فالظاهر لا يعني سوى التناقض الموجود بين الانعكاس في الذات أو استقلال الشيء والانعكاس في الآخر أو اعتماده على أشياء أخرى ، لكنهما متحدان لأنهما معا يؤلفان شيئا واحدا • وهـذه الوحدة تعطينا نتيجة هامة هي أن الظاهر متحد مع الماهية أو بمعنى آخر الجانب الداخلي في الشيء هو الذي يظهر ، وعلى ذلك لا تكون ماهية الشيء مختفية وراء الستار الظاهري لكنها هي هـذا الظاهر نفسـه ••• وهنا نصل الى فكرة على جانب كبير من الخطورة وسوف يكون لها أثرها الواضح في الفلسفات المعاصرة — كالماركسية والبراجماتية وغيرها ، وهي اعتبار الجانب الباطني من الشيء متحدا مع ما يظهر منه فالفكرة — كما تقول البرجماتية — هي ما تشير اليه فعلا ، وما يظهر من متناقضات في النظام الرأسمالي هو ماهية هـذا النظام نفسـه كما تقول الماركسية •

والتقاء الجوانب الداخلية في الشيء ( أي الماهية ) مع الجوانب

الخارجيه منه ( أى الظاهر ) يعطينا الحقيقة الواقعيه او الوجود بالفعل • ومعنى دلك ان الشيء لا يكون حقيقه واقعيه الا اذا عبر عن ماهيته تعبيرا كاملا بحيث كان الظاهر منه هو نفســه الداخلي ، وبمعنى اخر لا يوصف الشيء بانه حقيقه واقعيه الا اذا كان يشــمل في جوفه أساسه وينعدم فيه الافتقار الى شيء اخر اى ما يكون ضروريا • والضرورى هو العقلي ومن هنا قال هيجل « ما هو عقلي حقيقه واقعيه وما هو حقيقه واقعيه عقلي» وهي العبارة التي أسيء فهمها فقيل انها تبرر وجود الدولة البروسيه تبريرا عقليا ، وهــذا خطا لان الحقيقه الواقعيــة ليست هي الواقع او الوجود الفعلي • فلو اننا قلنا عن رجل من رجال السياسة انه ليس رجلا سياسيا حقيقيا لانه لم ينجز من الأعمال شــيئا فاننا في هــذه الحاله نعني بذلك ما يعنيه هيجل بكلمه الحقيقة الواقعية • فعلى الرغم من أن رجل السياسة هــذا موجود في وظيفته الا أنه تنقصه الماهيه التي تجعل منه رجل السياسه على ما هو عليه من الايجاب والفاعليه •

* * *

## القسم الثالث : الفكرة الشاملة ••

وجهة النظر العــامة لدائرة الفكرة الشاملة هي أن جوهر الأشــياء عبارة عن فكر ، لكن الفكر له جانبان هما : الذات والموضوع • ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادىء ذى بدء تركيزا تجريديا فيوصف الكون أولا بأنه ذات ، ثم يوصف ثانيا بأنه موضوع ، وفى النهــاية يرفع هــذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا هو ذات فحسب ولا هو موضوع فحسب ، وانما هو الذات والموضوع فى آن معا أو هو وحدتهما المطلقة التى تحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من اختلاف • وتنقسم هــذه الدائرة ثلاثة أقسام هى : الفكر الذاتى والفكر الموضوعى ثم الفكرة •

والقسم الأول من هــذه الأقسام الثلاثة هو وحده الذى يرادف تقريبا كلمــة المنطق بمعناها التقليدى ففيه يناقش هيجل أولا منطق

الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها الى حدود كلية وفردية ( أو شخصية ) كما يفعل المنطق الأرسطى ، وانما يناقش العلاقة بين الكلى والجزئى والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الأفكار الثلاثة ، أى أنها فى الحقيقه فكرة واحدة لها ثلاث زوايا ، وهى لهذا فكرة عينية لأنها تتكون من عناصر ثلاثة ( فهى ليست مجردة ) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى • ونحن حين نقول عبارة مثل : « زيد انسان » فاننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الانسان . وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية • صحيح أن الكلى ( الانسان بما هو انسان ) لا يمكن أن يوجد وجودا فعليا « فهو لا يرى ولا يسمع •• وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء » كما يقول هيجل • لكن الأصح من ذلك أن نقول ان هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهما حقيقيا الا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون •• الخ • واذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هى أفراد تدركها الحواس فان فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشىء فيصل بذلك الى طبيعته أو فكرته الشاملة •

ويناقش هيجل فى هذا القسم أيضا ما يسمى فى المنطق الأرسطى بمنطق القضايا ويطلق عليه اسم الحكم ، لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطا ذاتيا خالصا يجمع بين فكرتين بسيطتين وانما هو تعبير عن خصائص الأشياء • « فنحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو « هذه الصورة جميلة » فاننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج الى الصورة أو الاحمرار الى الوردة ، وانما نقول تلك هى الخصائص المناسبة لهذه الأشياء » والنبتة – كما يقول بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ، أعنى أن تصير شيئا فشيئا فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها • وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن الحكم لا يوجد فى رؤوسنا فقط أو أننا نقوم بتكوينه بفعل ذاتى فننسب هذا المحمول أو ذاك الى الموضوع ، بل اننا على العكس

نلاحظ الموضوع فى طابعه النوعى فحسب ، ومن هنا يمكن أن نقول « ان كل شىء حكم » •

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس فى المنطق الصورى ويرى أن القياس أسىء فهمه حين قيل انه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى ؛ ويرى أن القياس فكرة موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء • فهو يعبر أيضا عن خصائص الأشـــياء لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين قصيين ، والصورة القياسية بهذا الشـــكل هى صورة عامة للأشـــياء جميعا • فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى والفردى ، أى ان الجزئية وســيلة أو واســطة بين الفردى والكلى ؛ وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس التى تتكون من طرفين يجمع بينهما الحد الأوسط واذا كنا لا نستطيع أحيانا أن نرى ذلك بوضوح فما ذاك الا لأن الطبيعـــة تعجـــز عن عرض المقولات المنطقيـــة فى صفائها ونقائها •

والقسم الثانى وهو الفكر الموضوعى لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا وانتقلنا من الفكر الخالص الى العالم المـــادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال الى الطبيعة • ذلك لأننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية • فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ، وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية ، أو هو فكرة الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاث هى : الآلية والكيميائية والغائية • والموضوع الذى له طابع آلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية ، أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها الى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس الى بعضها • والنمط الثالث من أنمـــاط الموضوعية هو العـــلاقة الغائيـــة وهى وحـــدة الآلية والكيميائية •

والقسم الثالث هو الفكرة وهى نهـــاية المنطق الهيجلى وقمته ،

وهى فى الوقت نفســه نتيجة المقولات الســابقة كلها ، ولهذا فهى تشمل هــذه المقولات • ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل ، أو هى الحقيقة الموضوعية أو هى الحقيقة بما هى كذلك ، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس الى فكرته • أو يمكن أن نقول ان الشىء لا يكون حقيقيا ما لم يكن هو نفســه فكرة • واذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية •• ؟ لكان الجواب هو أن البرهان على ذلك انمــا يتمثل فى الاستنباط كله وفى عملية توالد المقولات أو تطور الفكر منــذ بداية سيره الى هــذه النقطة التى وصلنا اليها • ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منــذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن • ومن هنا فالمراحل التى درسناها حتى الآن وهى الوجود والماهية والفكر الذاتى والفكر الموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها وأنها ليست الا عناصر حية فى تكوين الفكرة • ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال انها العقل ( بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة ) ، أو هى وحدة الذات والموضوع أو وحدة المثالى والواقعى أو المتناهى واللامتناهى •• الخ • فكل هــذه الأوصــاف تنطبق على الفــكرة لأنهــا تشــمل فى جوفها جميــع العلاقات الســابقة •

* * *

## نصوص مختارة من « علم المنطق »

### المنهج الجــدلى :

« لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراســة موضوعاتها ، كما كان للرياضة البحتة منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة • وانك لتجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما •• ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجها الخاص ، ولهذا فقد

كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا ، أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة • غير أن عرض المنهج الذى يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته : ما دام المنهج هو الوعى بالصورة مأخوذا فى اطار الحركة الذاتية الداخلية لمضمون المنطق ولقد قدمت فى كتابى « ظاهرات الروح » مثلا لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عينى هو الوعى[1] وانك لتجد فى هـذا المثل أنماطا من الوعى تنسخ كل منها نفسها حين تتحقق ، ويكون السلب هو نتيجتها وبه تنتقل الى نمط أعلى • ان الأمر الوحيد البالغ الأهمية فى البحث العلمى وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التى تقول : ان السلب فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، أو بعبارة أخرى : ان ما هو نقيض نفسه لا ينحل الى لا شىء أو عدم بل ينحل بالضرورة الى سلب لمضمونه الجزئى وان هـذا السلب ليس سلبا عاما يشمل كل شىء ولكنه سلب معين محدد يلغى نفسـه ، ومن هنا فالنتيجة التى نصل اليها تتضمن الجانب الجوهرى فى التصور السـابق الذى خرجت منه والا فلن تكون نتيجة بل شـيئا مباشرا •• صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السـابق ، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شـيئا أكثر منه • انه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده فى آن معا • ومن هـذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحررا من أية عناصر أجنبية ترد اليه من الخارج •

ولست أدعى أن هـذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسـه لا يقبل الكثير من الاصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة ، ولكنى على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح • ويتضح ذلك حين نقول ان المنهج لا ينفصل عن مضمونه •

---

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب اخرى من الفلسفة .

أنه المضمون بذاته وما يكمن فى هـذا المضمون من جدل هو الذى يحركه . وواضح أنه لا يمكن أن ينظر الى أى عرض أو شرح علمى أنه عرض أو شرح علمى ما لم يترسم خطى هـذا المنهج ويتفق مع ايقاعه .

ولا بد أن نلاحظ أنه طبقـا لهذا المنهج فان الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة فى المنطق وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية ، فهى لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسـه ، ولكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجى .

ولو أنك فتحت كتابا من كتب المنطق فسوف تلتقى فى بدايته بعبارات مثل : يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادىء ومناهج البحث . وبمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر ، ثم يلى ذلك الفصل الأول : التصورات ، القسم الأول فى توضيح التصورات .. وهكذا . أى أنك ستجد تقسيمات يلقيها الكاتب القاء دون استنباط وبلا تبرير . فالربط الداخلى بينها منعدم اذ يكفى الكاتب جدا حين ينتقل من قسم الى قسم آخر أن يقول : الفصل الثانى ، أو لقد وصلنا الآن الى الحكم أو ما شابه ذلك من عبارات .

ان ما يدفع الفكر الى السير قدما هو السلب الذى سبق أن ذكرناه ، وهو السلب الذى تحمله الفكرة فى جوفها ، وهو ما يكون الحركة الجدلية الأصلية . ولقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجدل وضعا يختلف عنهم أتم الاختلاف .. » .

***

## موضوع المنطق

« .. والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسـلم بصور الفكر أو قواعده أو قوانينه لأنها تكون جزءا من نسيج المنطق نفسـه ، ومن

ثم فلا بد من البرهنة عليهــا داخل اطار العلم ذاته • وليس منهج الفلسفة هو وحده الذى ينتمى الى مضمون المنطق وانما مفهوم الفلسفة ذاتها ، فهو فى الحقيقة نتيجته النهائية • ومن هنا فلا يمكن أن نقدم تعريفا معدا أو جاهزا للمنطق بل على العكس فاننا لا نصل الى معنى المنطق الا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله • أضف الى ذلك أن موضوع المنطق ( وهو التفكير أو على وجه الدقة التفكير التصورى ) يعالج فى الواقع داخل اطار العلم نفســه ثم يتوالى ظهور معنى هــذا التفكير خــلال تطور العلم ، ومن هنا لا يجوز لنا أن نسبق هــذا التطور ••• وعلى ذلك فنحن لا نهدف من هــذه المقدمة على الاطلاق الى تقديم معنى المنطق أو تبرير مادته أو منهجه ؛ ولكنا نهدف ــ مستعينين ببعض التفسيرات التاريخية المعقولة ــ الى ان نقدم للقارىء وجهة النظر التى سوف ننظر منها الى هــذا العالم •

وحين ينظر الى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة : فقد يفهم من ذلك أن هــذا التفكير هو الصورة المجردة المعرفة ، وأن المنطق يخلو من كل مضمون أو محتوى ، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر المعرفة ، وأعنى به المــادة لا بد أن يأتى من مصدر آخر ••• وأن المنطق على ذلك بوصفه علما مستقلا عن المــادة تماما ، يمكن أن يزودنا فقط بالشروط الصورية للمعرفة الصادقة ، ولا يمكن له بذاته أن يحتوى على حقيقة واقعية أو ان يكون طريقا لمعرفة هــذه الحقيقة لأن ماهيته الحقة وهى المضمون أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق •

الا أنه لمن العبث أن نقــول أن المنطق خلو من كل مضــمون ، وانه يزودنا بقواعد التفكير فحسب ، دون أن يذهب الى دراســة ماهية الفكر نفسه ، أو أن يكون قادرا على البحث فى طبيعة هــذا الفكر ذاته • لأنه ما دام الفكر وقواعد الفكر هما موضوع المنطق ، فان المنطق بهما يحصل على مضمونه : ان له فيهما ذلك العنصر الثانى من عناصر المعرفة وهو المــادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها •• » •

## التناقض :

« من الآراء المبتسرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية غير أننا فى الواقع اذا أردنا أن تبقى هاتان الفكرتان منفصلتين وأن نرتبهما ، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ، لأن الهوية ليست بالنسبة الى التناقض الا تحديداً لما هو مباشر وبسيط ، وهى تحديد للوجود الميت فحسب ، فى حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة ، والشىء لا يتحرك الا لأنه يحمل فى صميمه تناقضا وقوة دافعة ونشاطا ، بينما العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولا عن الأشياء الموجودة ثم عما هو حقيقى ، وأن يقال انه لا يوجد قط شىء متناقض ، ثم ينسب التناقض بعد ذلك الى التفكير الذاتى الذى قيل انه يتناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها ، ثم قيل بعد ذلك ان التناقض لا وجود له فى الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى ، لأن التناقض لا يمكن أن نفكر فيه وبالتالى نظر اليه على أنه شىء عرضى فى كل من الوجود والفكر على السواء ، واعتبر لونا من ألوان الشذوذ وعدم السوية ، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول .

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود فاننا يمكن ألا نكترث به اذ لا بد أن يوجد تحديد مطلق للماهية فى كل تجربة وفى كل وجود ، وفى كل تصور على حد سواء . ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهى الذى هو التناقض فى دائرة الوجود على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة .. وما فيها من تناقض لا يوجد فى التفكير الذاتى فحسب وانما يوجد فى صميمها نفسها ، وفضلا عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شذوذا لا يتبدى الا هنا وهناك وانما هو السالب فى تحديده

الماهوى • وهو مبدأ الحركة الذاتية التى ليست الا تعبيرا عن التناقض • والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست الا الوجود الفعلى المباشر للمتناقض ، فالشىء لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هنـــاك ، بل لأنه يكون فى نفس اللحظة هنا وليس هنا فى آن واحد ، وهو « هنا » موجود فى وقت واحد • ولا بد لنا من التسليم بالمتناقضات التى أظهرها الجدليون القـــدامى عن الحركة ، غير أن ذلك لا يستتبع أن الحركة غير موجودة بل يجب بالأحرى أن نقول ان الحركة هى التناقض الموجود نفسه •• » •



## هيجـل .. وتاريخ الفلسـفة

**تمهيـــد :**

فى استطاعتنا أن نقول ان محاولات المؤرخين لكتابة تاريخ الفلسفه قد بدأت منذ العصور الفلسفية الأولى . فهى قديمة قدم الفلسفة ذاتها ، اذ يمكن أن نتلمس جذورها الأولى عند المدرسة المشـــائية ، على ما يقول فندلبانت Windelband [1] أو ربمـــا قبل ذلك عنـــد ( رواة السـير ) الذين اهتموا برواية أنباء الأوائل وتقصى أخبارهم ، وان كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن أرســـطو كان على رأس الفلاسفة الذين عرضوا ، بطريقة منظمة ، للمذاهب السابقة عليه . فقام بتحليلها ونقدها ، حتى ان كتابه عن ( الميتافيزيقا ) يعد ، بحق ، مرجعا للباحثين فى تاريخ الفلسفة اليونانية المتقدمة عليه . يقول هيجل فى هـــذا المعنى :

« ان أرسطو هو أحد الثقات الذين يتميزون بغزارة المعلومات ، فقد درس الفلاسفة القدامى على نحو واضح وبدقة شاملة ، كما درس هؤلاء الفلاسفة أيضا ، لا سيما فى كتابه ( الميتافيزيقا ) وكتب أخرى غيره ، فى ترتيب تاريخى ، وهو علامة بقدر ما هو فيلسوف ، ولذا ففى استطاعتنا أن نعتمد عليه ، وليس فى استطاعتنا أن نفعل ، بخصوص الفلســـفة اليونانية ، شـــيئا أفضـــل من دراســـة الكتاب الأول من ميتافيزيقا أرســـطو »[2] .

---

(١) W. Windelband : « History of Philosophy » Eng. Trans. by James H. Tufts p. 10 ( Macmillan 1910 ) .

(٢) G. W. Hegel : « Lectures on the History of Philosophy » Vol. I; p. 167 Eng . Trans. by E. S. Haldane & Frances H. Simson, Routledge & Kegan Paul, Second Impression , London 1955.

ومن حسن الطالع ، كما يقول ( تسلر Zeller ) ان البدء فى كتابة تاريخ للفلسفة قد تم فى العصور القديمة : بدأه الرواة ، وكتاب السير ، ومجموعة من المفكرين الذين يمثلون مدارس فلسفية متباينة • وقد نضيف اليهم الدراسات المتنوعة التى اهتمت بالتسلسل الزمنى ، والكتابات النقدية ، والخلافية ، والشروح ، والتعليقات ورواة الأقوال والآراء •• الخ الخ(٣) •

غير ان هـذه الكتابات المتعددة التى حاولت ان تؤرخ للنظريات والمذاهب الفلسفية الماضية لم تكتب بطريقة واحدة ، بل اتخذت عدة أشكال متنوعة • ولسنا بصدد تعقب هـذه الأشكال جميعا وحصرها فى أنماطها التى ظهرت فيها طوال التاريخ ، لكنا نود أن نمهد للحديث عن تاريخ الفلسفة عند هيجل بكتابة نبذة قصيرة عن الطريقة الخلافية ، ثم عن تاريخ الآراء والأقوال لنصل أخيرا الى تاريخ الفلسفة قبل هيجل مباشرة ، لا سيما فى ألمانيا ، وهى الكتابات التى كان لها تأثير مباشر فى نظرة هيجل الفلسفية الى تاريخ الفلسفة •

**أولا — الطريقة الخلافية Polemical History**

ها هنا يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة وهو فى ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب آخر ، وقد يكون لهذه الطريقة فى دراسة أحداث الماضى مزاياها الفلسفية لكنها عرضة لأن تقع فى كثير من الأخطاء لعل أظهرها ( عدم التزام الدقة ) فى كتابة التاريخ ، وكذلك اصدار الأحكام المبتسرة المتحيزة على المذاهب بحيث يكتب التاريخ فى نهاية الأمر من زاوية متميزة أو احادية الجانب ان شئنا استخدام التعبير الهيجلى المشهور ، ويمكن أن نسوق ، مثلا قديما ، على هـذه الطريقة مما كتب أفلاطون •

---

(٣) Edward Zeller : « Outline of the History of Greek Philosophy » P. 21. 22, 23, 24, Eng. Trans. by L.R. Palmer, « Thirteenth Edition » . A Meridian Book — New York 1955.

فلقد ساق فى محاوراته الكثير من آراء أسلافه ونظريات السابقين عليه : كالسوفسطائين ـ مثلا ، لكنه لم يكن دقيقا فى روايته عنهم ؛ بل كانت نظرته اليهم خلافية أكثر منها تاريخية . فهو مثلا لا يخبرنا الا بأقل القليل عن الخلفية الثقافية أو الأرضية العقلية التى صدرت عنها هذه الآراء ، ولا يذكر شيئا عن علاقات هؤلاء الفلاسفة بعضهم ببعض : بل انه ، فوق ذلك كله ؛ لا يتردد فى ان يعزو اليهم آراء ليست لهم ولم يقولوا بها قط ، اذا استطاع أن يجعلهم يمثلون بذلك ، على نحو اكثر دقة ، موقفا فلسفيا يريد الدفاع عنه أو اتجاها يريد هدمه وتفنيده[٤] . فأفلاطون فى محاوراته : « لم يكن يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلا ، وانما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار . وبطبيعة الحال فان صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة فى صدد الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون »[٥] .

وليست هذه الطريقة قاصرة على أفلاطون أو غيره من قدماء الفلاسفة ، بل انك حين تتصفح كتب الشراح المحدثين والمؤرخين منهم لمذاهب الفلاسفة بصفة خاصة ، تجد انهم ، فى الظاهر ، يكرسون أنفسهم لشرح وتوضيح أفكار ونظريات فيلسوف معين أو ربما عدد من الفلاسفة ، لكنهم فى الحقيقة يمثلون نفس هذا الموقف الخلافى ! أعنى ان الهدف الحقيقى للشارح هو أن يعرض آراءه الفلسفية الخاصة أو ان يهاجم معارضيه !

ولقد عبر عن هذا الاتجاه الخلافى ، فى الفلسفة المعاصرة ،

---

(٤) Encyclopedia of Philosophy : ed by Paul Edwards, Volume Six p. 226 « The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967.

(٥) دكتور فؤاد زكريا ( دراسة لجمهورية افلاطون ) ص ٣٥ من الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤ .

بصراحة ووضوح ( ش•د• برود C.D. Broad ) فى كتابه : « خمسة أنواع من النظرية الأخلاقية »[٦] • ففى هــذا الكتاب يفرق برود تفرقة حاسمة بين «النظرية الفلسفية» و «النظرة اللغوية أو الأدبية للنصوص الفلسفية» ويذهب الى ان الدراسة الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة ، انما تؤمن بأن احتكاك الآراء والأفكار يولد نورا يضىء لنا الطريق ، ويساعدنا على تجنب الأخطاء التى وقع فيها السابقون • ومن ثم فاننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة الا فى ( تعارضها وتصادمها مع آرائنا ) ، غير ان هذا المنحى الذى يقودنا اليه ( برود ) يؤدى الى منحدر خطير ! لأنه قد يؤدى بالباحث الى افتراض مواقف لم يتخذها أحد قط ، ومن ثم يوجه اليها سهام نقده ويصبح أشبه ما يكون ( بدون كيشوت ) يقاتل طواحين الهواء ! ولابد أن يكون مثل هذا الموقف قليل القيمة من الناحية الفلسفية !

والواقع ان الدراسة العلمية الأكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغى الا تنفصل عن ( الدراسة الخلافية ) لهذه المذاهب ، بمعنى أن ندرس المذهب دراسة موضوعية ثم نكتشف بعد ذلك عما فيه من قصور ومثالب •• على نحو ما فعل ( نورمان كيمب سميث N.K. Smith ) فى كتابه ( دراسات فى الفلسفة الديكارتية ) ــ لندن ١٩٠٢ ــ ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم فكر فيلسوف ما ، الا اذا رأينا موضــع الخطأ والقصور فى الحجج والبراهين التى قدمها • لكننا لا نستطيع أن نفهم ذلك الا اذا درسنا هذه الحجج والبراهين دراسة جادة على نحو ما أرادها صاحبها بالفعل[٧] •

**ثانيا ــ تاريخ الآراء والأقوال •• Doxographical History**

وهذه الطريقة فى كتابة تاريخ الفلسفة تهتم أساسا برواية مقتطفات من أقوال الفلاسفة • وتلك هى الطريقة التى تسيطر ، فى الأعم الأغلب ، على نمط الكتابة التاريخية القديمة للفلسفة •

---

(٦) C.D. Broad : « Five Types of Ethical Theory » .

(٧) Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6 p. 227.

ويرى( تسـلر Zeller )ان أرسطو نفسـه كان احد المؤرخين من هـذا الطراز لا سيما فى كتابه ( الميتافيزيقا ) حيث اعتاد أن يقدم تلخيصا موجزا لآراء السابقين عليه ، وربما مقتطفات من أقوالهم ، قبل أن يعرض نظرياته الخاصة[٨] • ولقد سار على نهجه تلميذه ( ثاوفراسطس Theophrastus ) الذى أخذ على عاتقه القيام بكتابة نسقيه للفلسـفة فصنف كتـابه المشـهور ( تاريخ الطبيعـة وآراء الطبيعين )[٩] • ( الآراء الطبيعة كما سـمى عند العرب ) يشتمل على ستة عشر كتابا ( أو ثمانية عشر فى رواية أخرى ) لخص فيها آراء وتعاليم السابقين عليه ثم أضاف نبذة فى حاشية عن سيرتهم الذاتية • ولقد صنف ثاوفراسطس كتابه وفقا للموضوعات والمشكلات بحيث خصص كل كتاب من هذه الكتب لموضوع معين ، شارحا وناقدا لآراء أسلافه ، ومن هذه الموضوعات : المبادىء ، الله ، الكون Kosmos الآثار العلوية Meteora والسيكلولوجيا •• الخ[١٠] وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد ، ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخى الفلسفة للفترة فيما قبل سقراط Pre-Socraxtic Philosophy— كانوا حتى العصـور الحديثة نسبيا خاضعين ، الى حد ما ، لتأثير ثاوفراسطس • ويرى بعض الباحثين ان ذلك : « كان من سوء الطالع لأن نظرته لم تكن سليمة فقد نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على انهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما أقحم أفكارهم اقحاما فى اطار أرسطى »[١١] •

والواقع انه لم يبق لنا من الموضوعات التى كتبها ثاوفراسطس

---

(٨) E. Zeller : op . cit. p. 22.

(٩) Ibid .

(١٠) قارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابة ( ربيع الفكر اليونانى ) ص ١٥ من الطبعة الثالثة — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة عام ١٩٥٨ م

(١١) الموسوعة الفلسفية المختصرة — باشراف الدكتور زكى نجيب محمود — ص ١٢٣ مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٦٣ •

سوى موضوع واحد هو ( الاحساس Sensation ) وحتى هـذا الموضوع ليس كاملا تماما . بل ان طريقة كتابة الفلاسفة على شكل ( موضوعات ) وهى الطريقة التى سار عليها ، أصبحت لا تستخدم الا نادرا فى العصور الحديثة(١٢) فى حين ان طريقة تلخيص ( الآراء ) أو التعاليم كانت نموذجا لكل تاريخ عن أقوال الفلاسفة(١٣) .

ومن أقدم وأشهر الكتب التاريخية التى ألفت عن أقوال الفلاسفة كتاب ( ديوجنز اللايرتى Diogenes Laértius ) المسمى : ( حياة وآراء مشاهير الفلاسفة ) وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من أقوال الفلاسفة والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة(١٤) . ولقد قسم ( ديوجنز ) الفلاسفة الى مدارس مدخلا بذلك تعديلا هاما على طريقة ثاوفراسطس فى الترتيب الزمنى الخالص ، لأنه تغاضى عن جميع العلاقات الزمانية ما عدا تلك التى تتضمن علاقة تسلسل فى المدرسة الواحدة(١٥) . لكن ذلك أدى الى خلط غير قليل ، فأنت تجده يكتب فى الكتاب الثالث عن تعاليم أفلاطون ، فى حين ان فيثاغورس لا يظهر لأول مرة الا فى الكتاب الثامن ! كذلك لا يرد اسم بارمينديس أو هيراقليطس الا فى الكتاب التاسع ! ومع ذلك فقد كان هـذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة فى بداية عصر النهضة ومزال حتى اليوم مرجعا من أهم المراجع التى نرجع اليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية(١٦) .

---

(١٢) هذه الندرة لا تمنع ، بالطبع ، من وجود مجموعة من الكتب التى كتبت الفلسفة فى شكل موضوعات ، ومن اشهرها فى العصور الحديثة كتاب :
Merz ( J.T. ) : « A History of European Thought in The Nineteenth Centuy». William Blackwood & Sons. London 1912 ( 4 vols . ) .

(١٣) Encyclopedia of Philosophy. Vol . 6. p, 227.

(١٤) د . عبـد الرحمن بدوى فى كتابه : ( ربيع الفـكر اليونانى ) ص ١٥ — ١٦ .

(١٥) Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6 p. 227 ..

(١٦) د . عبد الرحمن بدوى ( ربيع الفـكر اليونانى ) ص ١٦ .

ولقــد صنف Walter Burleigh فى القرن الرابع عشر كتابا عن الفلاسفة القدامى طبع لأول مرة فى كولونا Cologne عــام ١٤٧٠ ظل لمدة قرنين من الزمان يعد تاريخا عاما للفلسفة • ثم وضع فرنسيس بيكون رسالة بالانجليزية نشرها عام ١٦٠٥ بعنوان ( فى تقدم العلم ) ثم عاد فنقلها الى اللاتينية وفصلها وجعل عنوانها : ( فى كرامة العلوم ونموها ) عام ١٦٢٣ — دعا فيها الى ناريخ جديد للفلســفة يكون أكثر من قائمة بأسماء الفلاسفة وسرد لآرائهم • لكنه ظل يعتقد ان مثل هــذا التاريخ ينبغى أن يدرس : ( الفرق ، والمدارس ، والكتب ، والمؤلفين ) أكثر من أن يدرس المشكلات الفلسفية والمحاولات التى بذلت لحلها •

ثم ظهر كتاب ( جورج هورن Georg Horn ) وعنوانه ( تاريخ الفلسفة Leiden, 1655 ) الذى تميز بسمة خاصة وهى انه استخدم عقيدة كانت منتشرة انشارا واسعا بين المثقفين خلال القرن السابع عشر تقول ان جميع الفلسفات كانت معروفة ( لآدم ) وان تقسيم الفلاسفة الى فرق هو علامة السقوط فى الخطيئة الأولى ، وان المفاتيح الرئيسية للفلسفة الأولى الحقة انما توجد فى ( العهــد القديم ) — ولم يكن ( هورن ) نفسه فيلسوفا لكنه كان مؤرخا للفلسفة • وقد صور تاريخ الفلسفة على انه محاولة لاعادة الوحدة الاصلية للفكر بمساعدة الوحى المسيحى ، ولهذا فقد خصص القسم الاكبر من كتابه للعهد القديم وللفلسفة المسيحية ولم ترد فيه الفلسفة اليونانية الا على سبيل الاستشهاد أو التوضيح بأمثلة من الفرق الوثنيــة ! ثم ظهر كتــاب ( ســتانلى Th. Stanley ) الفيلسوف والاديب الانجليزى — عن تاريخ الفلسفة الذى ظهر فى لندن عام ١٦٥٥ ، ولقد اهتم هذا الكتاب اهتماما رئيسيا باليونان ، واشتهر على نطاق واســع ، لكنه لم يكن تكرارا لكتــاب ( ديوجنز ) بل أضاف مادة من مصادر أخرى متخذا مثله الأعلى كتاب ( بيير جاسندى Pierre Gassendi ) الفيلسوف الفرنسى الشهيرى عن ( حياة أبيقور ومذهبه ) • ومع ذلك فقد أخذ بالتركيز على ( السيرة

الذاتية ) وطريقة أقوال الفلاسفة على نحو ما نجده عند ديوجنز ! • ولقد طبع كتاب ( ستانلى ) فى انجلترا أربع طبعات فيما بين ١٦٥٥ حتى عام ١٧٤٣ — وترجم الى اللاتينية ونشر فى امستردام عام ١٦٩٠ ، وليبزج ١٧١١ والبندقية عام ١٧٢٣ — وباختصار فقد ظل تاريخ الفلسفة القديمة حتى منتصف القرن الثامن عشر يعتمد بصفة اســاسية على ما كتبه ( ديوجنز اللايرتى ) (١٧) •

**ثالثا — تاريخ الفلسفة قبل هيجل ••**

( أ ) فى عام ١٧٤٢ نشر يعقوب بروكر J. Brucker ( الذى توفى فى نفس العام الذى ولد فيه هيجل عام ١٧٧٠ ) — فى ليبزج Leipzig وحتى عام ١٧٦٧ خمسة مجلدات من كتاب كان عمدة كتب التاريخ ابان القرن الثامن عشر وهو ( التاريخ النقدى للفلسفة ) — فقد كان هذا الكتاب عند كانط والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به ، وظهرت له ترجمة انجليزية بقلم وليم انفلد W. Enfield بعنــوان ( تاريخ الفلسفة ) لندن عام ١٧٩١ ولقد ظل مرجعا هاما فى انجلترا طوال ثلاثين سنة على أقل تقدير (١٨) •

ولقد نظر ( بروكر ) الى تطور الفلسفة فى هذا الكتاب على انه انحلال تدريجى للعقل البشرى وهو يكتشف الحقيقة : ففى البدء عرف الانسان ، أو أوحى اليه بالحقائق الأولى ثم انتقلت هذه الحقائق الى الاباء اليهود ، ومنهم الى البابليين والاشوريين ثم وصلت اخيرا الى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لانهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة وانقسموا حيالها شيعا ومذاهب متعارضة ومتضاربة • ومن هنا كنت تشاهد جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ، وهم يتحدثون فى بداية حديثهم عما يسمونه بالفلسفة ( البربرية )

---

(١٧) Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.

(١٨) Ibid .

ويقصدون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية (١٩) وكذلك كانت الافلاطونية المحدثة تمثل مجموعة من اشرار الفلاسفة الذين سعوا الى قلب المسيحية لصالح الوثنية ، دون أن يتساءل لماذا طور الناس اراءهم على نحو ما فعلوا ؟ .. لكن كتاب بروكر ، رغم جميع الاخطاء التى وقع فيها ، سيظل خطوة هامة على طريق الكتابة الأكثر اقناعا لتاريخ الفلسفة (٢٠) .

(ب) كان لنجاح ( بروكر ) دوى هائل فى ألمانيا ابان النصف الأول من القرن الثانى عشر ، فقد أدى ظهوره الى الكثير من المناقشات والمجادلات الطويلة حول طبيعة تاريخ الفلسفة مما أدى الى تمحيص طرق جديدة للنظر فى تطور المذاهب الفلسفية على نحو ما ظهر مثلا فى كتاب ( ديترش تيدمان Dietrich Tiedmann ) المسمى : ( روح الفلسفة النظرية ) فى ستة مجلدات ( ماربورج Marburg ) ١٧٩١ — ١٧٩٧ الذى كان ، من حيث الفكرة والطريقة ، أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد على الرغم من أنه لم يخصص للفلسفة الحديثة سوى المجلد الأخير . ولقد بدأ ( تيدمان ) كتابه بالحديث عن الفلسفة اليونانية . ولم يلجأ كما فعل ( بروكر ) من قبل الى البدء بموضوع الفلسفة قبل الطوفان ! بل اننا نراه يقلع عن منهج ( ديوجنز ) على خلاف بروكر أيضا ، فى تقسيمه للفلاسفة الى مدارس فلسفية . وهكذا يظهر تطور الفلسفة من فيثاغورس ، وهيراقليطس وبارميندس حتى افلاطون وأرسطو واضحا لأول مرة . فضلا عن ان ( تيدمان ) حاول ان يبحث عن المبدأ الرئيسى المسيطر فى كل فلسفة بدلا من الاكتفاء بتلخيص النظريات والأفكار وتلك هى الفكرة التى ستظهر واضحة فى النظرة الهيجلية الى تاريخ الفلسفة حيث يصبح المذهب الفلسفى مرتكزا على فكرة اساسية أو مبدأ جوهرى يظل قائما فى المذهب التالى لا على انه المبدأ الرئيسى

---

(١٩) د . عبد الرحمن بدوى المرجع السابق ص ١٨ .

(٢٠) Op. cit.

وانما على انه عنصر من عناصر تكوين المذهب الجديد . لكن الخطأ الذى وقع فيه ( تيدمان ) فى هذا الكتاب هو انه يكاد يروى الأفكار الفلسفية دون ان يربطها بألوان الحياة الاجتماعية والدينية التى ظهرت فيها ، وهو نقص سوف يعالجه هيجل عندما يحدثنا عن العقل الكلى الذى ينفذ الى جنبات الحياة الاجتماعية كلها ويشيع أريجه فى أرجائها على حد تعبيره حين يقول فى فلسفة الحق : « من المسلم به ان الطفل يجب ان يربى فى عزلة ، ومع ذلك فلا ينبغى ان يظن ظان ان شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها ، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الاحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة .. »[21] .

لكن على الرغم مما فى كتاب تاريخ الفلسفة عند ( تيدمان ) من قصور وما يمكن ان يوجه اليها من مآخذ ، فانه بغير شك يمثل خطوة أعلى من طريقة ( أقوال الفلاسفة ) التى كانت سائدة من قبل .. فقد روى الفلسفة على انها مذاهب ، ومبادىء جوهرية لكن ربما عيب عليه بهذا الصدد ميله الى ان يفرض نسقا خاصا أى مذهبا معينا على الفلاسفة الذين كانوا فى الحقيقة ابرياء من أى طموح مذهبى من هذا القبيل[22] .

( جـ ) ولقد أتم عمل تيدمان مؤرخ آخر هو ( جوتليب تينمان Gottlieb Tenneman ) فى كتابه ( تاريخ الفلسفة ) فى مجلدين متأثرا بما كتبه ( راينهولد ) فى مقال بعنوان ( حول فكرة تاريخ الفلسفة ) — وذهب فيه الى ان النزعات السابقة كانت تتصور الفلسفة بوصفه معرضا لضلال الروح البشرى أو لانقسام هذه الروح على نفسها الى شيع واراء متضاربة[23] . ولقد حاول تينمان ان يصنف المذاهب الفلسفية

---

(٢١) G. W. Hegel : The Philosophy of Right p 261 Eng. Trans. by T. M. Knox, Oxford L. 42.

(٢٢) Encyclopedia of Philosophy.

(٢٣) د . عبد الرحمن بدوى ص ٢٠ — ٢١ .

وان يرجع هذا التصنيف الى خصـــائص اصلية فى طريقـــة الروح الانسانية [٢٤] . ولقد افتتح كتابه بمقالات مطولة عن اهداف تاريخ الفلسفة ومناهج كتابتها ، وذكر ان الهدف ليس فقط تجميع مصادر أو تلخيص مذاهب ، لكنه يأمل ان يبين كيف عمل ( الروح الفلسفى ) على نحو تاريخى ، وان لم يخل من فترات انهيار ، على ان يتقدم نحو الصورة العلمية عن طريق التطور المنطقى من مذهب الى آخر [٢٥] .

## رابعـــا ــ هيجـــل :

### ( أ ) منظـــور جـــديد :

لقد آثر كل من ( تيدمان ) و ( تينمان ) فى هيجل بغير شك ، بل ان من الباحثين من يذهب الى انهما تنبأ بكثير من الأفكار التى تضمنها كتاب هيجل ( محاضرات فى تاريخ الفلسفة ) ــ وان هيجل كان مقترا فى الاشارة اليهما لكنه مع ذلك كان على حق فى قوله انهما لم ينجحا فى توضيح الكيفية التى تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية ، وكيف تتولد النظرية الفلسفية العينية من غيرها من النظريات ، فقد قنعا بالاشارة الى ( توقعات ) عن الحقيقة فى حين ان من واجب المؤرخ ، كما يقول هيجل ، ان يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل [٢٦] .

ان مهمة الفلسفة عند هيجل ، بل مهمة كل نشاط بشرى ، الوصول الى : الحقيقة . والفلسفة تمثل الصورة العليا فى هذا النشاط فهى أكمل تحقق فعلى يمكن ان يوجد للحقيقة . وهذه الحقيقة العليا يسميها هيجل أيضا ( الحقيقة المطلقـــة ) وقد يذكرها ببســـاطة اكثر باسم المطلق Das Absolute ومن هنا يصبح « تاريخ الفلسفة هو تاريخ الكشف عن

(٢٤) نفس المرجع ص ٢٢ .

(٢٥) Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6.

(٢٦) Ibid, p. 227.

الأفكار حول المطلق الذى هو هدفها »(٢٧) • وتصبح المذاهب الفلسفية المختلفة تعبيرات تدريجية للصور التى يتجلى فيها المطلق •• وهكذا يلتقى تاريخ الفلسفة مع المنطق الذى هو الصورة الخالصة لتطور المطلق « ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة ، فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات • ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم • وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين • وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم • وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى •• حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل »(٢٨) •

وهذا المنظور الجديد لتطور المذاهب الفلسفية يفسر لنا السبب فى الهجوم العنيف الذى شنه هيجل على مؤرخ الفلسفة الذى يكتفى بجمع ( أقوال الفلاسفة ) وكان يقصد بروكر Brucker على وجه الخصوص — لأنه لا يقدم لنا سوى وقائع مفككة غير مترابطة ، ولا شىء يمكن أن يكون عديم القيمة وبغير نفع أكثر من معرفة متى ولد الفيلسوف ، وكيف عاش ، وماذا قال •• الخ الخ • ان التاريخ الحقيقى للفلسفة لابد أن يبين لنا ، على العكس من ذلك ، كيف أن فلسفة ما نمت من روح العصر كجزء من حركة الروح البشرية فى سعيها نحو الحقيقة المطلقة • ويرى هيجل ان فلسفته الخاصة هى ( فلسفة الحاضر ) وهى قمة الماضى وقد امتصت

---

(٢٧) Iran Soll : An Introduction to Hegel's Metaphysics, p. 47, The University of Chicago Press.

(٢٨) امام عبد الفتاح امام : ( المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٣٤ — ١٣٥ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ •

فى جوفها أعلى وآخر صورة مما له قيمة فى أعمال السابقين • وعلى خلاف ( بروكر ) لم يدن هيجل السابقين بأن نظرياتهم زائفة ، بل ذهب الى أن خطأهم يكمن فى أن نظرياتهم ( أحادية الجانب ) لكنها فى مرحلتها التاريخية لم يكن فى استطاعتها أن تكون على نحو آخر • وسوف نفصل القول فى هذا المنظور الهيجلى الجديد عندما نعرض ، فيما بعد ، للتصور الهيجلى لتاريخ الفلسفة ومناقشته للآراء الخاطئة التى ظهرت حول هذا التاريخ •

## ( ب ) محاضرات فى تاريخ الفلسفة :

الواقع ان هيجل لم يكتب كتابا مستقلا فى ( تاريخ الفلسفة ) ، على الرغم من انه كان فى نيته أن يقوم بذلك لو امتد به الأجل • فنحن نعرف انه كتب محاضرات كاملة فى مدينة ( يينا ) عندما بدأ فى خريف عام ١٨٠٥ فى القاء محاضرات فى تاريخ الفلسفة لأول مرة بجامعتها ، كما انه كتب موجزا قصيرا لهذا الموضوع عندما كان يعمل أستاذا بجامعة ( هايدلبرج ) خلفا لـ ( فريز Fries ) ابتداء من عام ١٨١٦ • أما الكتاب الذى عرف فيما بعد باسم ( محاضرات هيجل فى تاريخ الفلسفة ) فهو عبارة عن أجزاء متناثرة جمعت من مذكرات الطلاب والمحاضرات المختلفة التى ألقيت فى مناسبات متعددة • ويقول لنا ( ميشيليه Michelet ) أحد تلامذة الفيلسوف ، وهو نفسه الذى قام على نشر الكتاب لأول مرة ، يقول فى تصديره للطبعة الأولى من هذا الكتاب ان هيجل حاضر تسع مرات فى تاريخ الفلسفة • حاضر فى المرة الأولى ، كما ذكرنا ، فى جامعة ( يينا ) من ١٨٠٥ — ١٨٠٦ ، ثم جامعة هايدلبرج من ١٨١٦ — ١٨١٧ ، و ١٨١٧ — ١٨١٨ والمرات الست الأخرى فى جامعة برلين فيما بين سنوات ١٨١٩ و ١٨٣٠ • ولقد بدأ يحاضر فى نفس الموضوع عام ١٨٣١ حين وافته المنية فى ١٤ نوفمبر من نفس العام • ويروى لنا ( ميشيليه ) أن هيجل كان فى كثير من هذه المحاضرات يعتمد على الحديث المرتجل لكنه كان يستفيد من الكتابات السابقة التى كتبها

فى نفس الموضوع والتى علق على حواشيها بتعليقات ضافية • ولقد ترك لنا فى هـذه التعليقات عددا كبيرا من الملاحظات المتنوعة التى كانت قيمتها لا تقدر • وهى التى اعتمد عليها ( ميشـيليه ) فى الطبعة التى أعدها بعناية ( لتاريخ الفلسفة ) والتى نشرها عام ١٨٤٠[٢٩] •

**( جـ ) تقسيم هيجل لتاريخ الفلسـفة :**

يقسم هيجل تاريخ الفلسـفة بصفة عامة ثلاثة أقسام كبرى على النحو التـالى :

١ ـــ فترة الفلسـفة اليونانية •

٢ ـــ فترة الفلسـفة فى العصور الوسطى •

٣ ـــ فترة الفلسـفة الحديثة •

أما الفترة الأولى فهى تمثل الفكر فى بدايته ، فى حين ان الفترة الثانية تمثل التعارض بين الوجود الفعلى والفكر الصورى • فى حين ان الفترة الثالثة تؤلف أساسا الفكرة الشاملة Notion لكن ينبغى الا يفهم ذلك على انه يعنى ان الفترة الأولى تتضمن الفكر المحس ، اذ فيها أيضا الكثير من الأفكار والتصورات الأخرى ، كما ان الفلسفة الحديثة قد بدأت من أفكار مجردة[٣٠] •

ويحدد هيجل هـذه الفترات من حيث امتدادها وبدايتها ونهايتها على النحو التـالى :

**الفتـرة الأولى :**

وهـذه الفترة تبـدأ من طاليس حوالى ٦٠٠ ق•م وتستمر حتى الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين فى القرن الثالث ومن ذلك الحين حتى

---

(٢٩) G. W. Hegel : Lectures on the History of Philosophy, Vol. I, An Introduction by E. S. Holdane.

(٣٠) Ibid, p.

تطورها وتقدمها على يد برقلس Proclus فى القرن الخامس ، حتى ذلك العصر الذى انطفأت فيه شعلة الفلسفة كلها • ومن هنا نلاحظ ان الأفلاطونية المحدثة قد تغلغلت فى قلب المسيحية بعد ذلك • فكثير من الفلسفات داخل المسيحية قد اتخذت من هذه الفلسفة أساسا لها • ولقد استمرت هذه الفترة زهاء ألف عام وفى نهايتها سقطت الامبراطورية الرومانية •

**الفتـــرة الثانية :**

أما الفترة الثانية فهى فترة العصور الوسطى وهى تشتمل على الفلسفة المدرسية ، وكذلك الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليهودية ، لكن هذه الفترة تقع أساسا داخل نطاق العصور الوسطى الأوروبية من حيث التاريخ الزمنى الميلادى أعنى فى الفترة التى سيطرت فيها الكنيسة المسيحية فى أوروبا ،ولقد امتدت هذه الفترة زهاء ألف عام أيضا•

**الفتـــرة الثالثة :**

فلسفة العصور الحديثة ، وقد ظهرت مستقلة لأول مرة بعد حرب الثلاثين عاما[٣١] على يد جاكوب بوهمى ( ١٥٧٥ — ١٦٢٤ ) فى ألمانيا ، وفرنسيس بيكون ( ١٥٦١ — ١٦٢٦ ) فى انجلترا • ورينيه ديكارت ( ١٥٩٦ — ١٦٥٠ ) فى فرنسا • ولقد بدأت بالتمييز المتضمن فى الكوجيتو الديكارتى : ( أنا أفكر ، اذن ، أنا موجود ) • ولقد امتدت هذه الفترة قرنين من الزمان ومن هنا فان الفلسفة ، على عهده ، لا تزال بمعنى ما ، فلسفة حديثة[٣٢] •

---

(٣١) حرب الثلاثين عاما ( ١٦١٨ — ١٦٤٨ ) حرب أوروبية عامة كانت ألمانيا مسرحها الرئيسى وتعددت الاسباب التى من أجلها نشبت : اسباب تملك الأرض او منازعات بشأن الوراثة ، واسباب دينية • والنضال كله فى الاصل بين عدد من الامراء الالمان آزرتهم بعض الدول الاجنبية مثل فرنسا والسويد وانجلترا والدانمرك ، ضد اتحاد الامبراطورية الرومانية المقدسة .. الخ •

(٣٢) G. W. Hegel : op. cit; p . 110.

ثم يعود هيجل الى تقسيم كل فترة من هذه الفترات الثلاث تقسيمات فرعية جديدة • وسوف نكتفى بحديثه عن الفترة الأولى لكى نقدم للقارىء نموذجا لهذه التقسيمات الفرعية • يقول : ( فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية ، فان علينا أن نميز فيها ثلاث فترات هامة على النحو التـــالى :

ـــ الفترة الممتدة من طاليس حتى أرسطو •

٢ ـــ الفلسفة اليونانية فى العالم الرومانى •

٣ ـــ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ) • [٣٣] •

١ ـــ فنحن نبدأ بالفكر كما هو فى صـــورته المجردة[٣٤] ، ولهذا نراه هنا فى صورة طبيعية أو حسية ، ثم نسير من هـــذه الصورة الى الفكرة على نحو ما تتحدد تدريجيا • وهـــذه الفترة الأولى تبين بداية الفكر الفلسفى ، وتســـتمر فى تطورها وفى اكتمالها كتجمع شـــامل للمعرفة فى ذاتها • وهـــذا ما يوجد عند أرســـطو بوصفه ممثلا للوحدة الجامعـــة لكل العناصر الأساسية عنـــد الفلاسفة الســـابقين عليه • ومثل هـــذا الموقف نجده عنـــد أفلاطون أيضا ، وان كان على نحو أقل مما هو عليه عند أرســـطو •

٢ ـــ أما الفترة الثانية فهى الفترة التى انقسمت فيها الفلسفة الى مذاهب مختلفة أخذ كل منها بمبدأ وحيد الجانب ، ومن أمثلتها المذاهب الفلسفية عند الرواقية والابيقورية • وهى تمثل طرفا ايجابيا يقابله فى أقصى الطرف الآخر ( مذهب الشك ) الذى يشـــكل الجانب الســـلبى للدجماطيقية التى سادت انذاك •

---

(٣٣) Ibid ; p. 163..

(٣٤) البداية دائما عند هيجل ( مجردة ) أو ( مباشرة ) طبقا للقوانين العامة للجدل الهيجلى ، راجع ذلك بشىء من التفصيل فى كتابنا : ( المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٠٦ وأيضا ص ١٥٠ ـــ ١٥٣ •

٣ ــ أما الفترة الثالثة فهى تمثل فترة ايجابية لكنها تمثل الانسحاب الى عالم مثالى هو عالم الفكر الالهى ؛ على نحو ما يتمثل فى الأفلاطونية المحدثة ، فعلى الرغم من انها تمثل فكرة آكثر تطورا وشمولا الا أنها تنقصها الذاتية أعنى الوجود اللامتناهى للذات(٣٥) •

ثم يعود هيجل مرة أخرى الى تقسيم الفترة الأولى ثلاثة أقسام فرعية على النحو التــالى :

الفترة الأولى : من طاليس الى أرســطو •• وسوف تقسم هــذه الفترة الأولى ثلاثة أقسام :

١ ــ يمتد القسم الأول من طاليس حتى انكساجوراس ، من الفكر المجــرد الذى هو تعين مباشر الى الفكر الذى هو فكر يحدد ذاته • وهنا نجد ان البداية بسيطة بساطة مطلقة حتى اننا نجد ان المحاولات الأولى عبارة عن تحسسات لتحديد الفكر وتعين الحقيقة • وتستمر هــذه المحاولات حتى تصل الى انكساجوراس الذى يحدد الحقيقة بأنها ( النوس Nous ( أى العقل ) ويصفها بأنها الفكر النشط الذى لم يعد يحمــل فحسب متعينا لكنه الآن يعين نفسه بنفسه (٣٦) •

٢ ــ أما الفترة الثانية فهى تشتمل على السوفسطائيين وســقراط وصغار السقارطة • وهنا نجد ان الفكر الذى يحدد نفسه ويعين ذاته يتصور على انه حاضر وعينى فى داخلى أنا ، وذلك هو ما يشكل مبــدأ الذاتية ، ان لم يشكل أيضا الذاتية اللامتناهية : « •• فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية ، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب الى ان الانسان يجب أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لأفعال وعن غاية للعالم فى وقت واحد • وانه لابد أن يصل الى الحقيقة من خلال ذاته »(٣٧) •

(٣٥) G. W. Hegel : op . cit . Vol. I, p. 164.

(٣٦) G.W. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, p. 165.

(٣٧) Ibid; p. 386.

٣ ـ أما القسم الثالث فهو الذى يدرس أفلاطون وأرسطو وهو الذى يعبر عن العلم الاغريقى حيث نجد الفكر قد أصبح موضوعيا فالفكرة تتشكل فى كل • ولا يزال العينى عند أفلاطون ، أى الفكر الذى يحدد نفسه ، هو الفكرة المجردة ، وان كانت فى صورة كلية بينما نجد الفكرة عند أرســطو تبدو بوصفها التحديد الذاتى حيث تتعين فاعليتها ونشاطها وايجابيتها[٣٨] •

وعلى هــذا المنوال يستمر هيجل فى تقسيم كل فترة على نفس هــذا الايقاع الجدلى الثلاثى بحيث تكون الفترة الأولى مباشرة أعنى مجردة ثم تكون الفترة الثانية متوسطة وتأتى الفترة الثالثة لتعبر عن تمــام الفكرة واكتمالها •

غير ان تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة لم يكن وليد المصــادفة أو العشوائية ولكنه جاء بناء على تصور خاص للفلسفة أولا ثم لتطورها التاريخى ثانيا • وربما كان فى استطاعتنا أن نعد هــذا التصور الجديد الذى عرضه هيجل فى بداية كتابه ( محاضرات فى تاريخ الفلســفة ) أهم أجزاء الكتاب جميعا • فقد ناقش فيه امكان قيام تاريخ للفلســفة ورفض فيه الكثير من الآراء الخاطئة عن تاريخ الفلسفة كالرأى الذى يقول مثلا ان وجود تاريخ للفلسفة تناقض ، أو الرأى الآخر القائل بأن تاريخ الفلســفة ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى ! أو القول بانه تراكم لمجموعة من الآراء والأقوال الشخصية • وغير ذلك كثير من الآراء الخاطئة والأفكار الزائفة التى نسجت حول تاريخ الفلسفة ، ثم وضع تصوره الخاص لهذا التاريخ • وتصور هيجل لتاريخ الفلسفة له أهميته الخاصة ـــ فيما يقول روزنتال[٣٩] وهى أهمية تأتى « من زاوية انه نظر الى الفلاسفة

---

(٣٨) Ibid; Vol. I, p. 165.

(٣٩) Dictionary of philosophy, p. 343, edited by Rosenthal.

الســابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا مجرد أشخاص يعتنقون آراء معينة •• »[٤٠] •

ولقد كان هيجل ، فيما يقــول سير جيمس بيلى Sir J. Baillie « أحد الفلاسفة القلائل الذين لم يقفوا موقفا سلبيا تجاه المــاضى ، وانما كان أول فيلسوف فى العصور الحديثة يعالج تاريخ الفلسفة على انه مشــكلة فلسفية قائمة بذاتها ويسعى الى حل يفسر اختلاف المذاهب الفلسفية وتباينها ويكشف عن العلاقة التى تربط بينها ، وهى المذاهب التى أنتجتها تاريخ الحضــارة البشرية • كما حاول أن يبين ان جميع الفلاسفة ليس لديهم سوى هدف واحد ، وانهم لا يدرسون الا مبــدأ واحدا ، وكل مذهب من المذاهب الماضــية انما يعبر عن هــذا المبدأ بطريقة أحادية الجانب •• »[٤١] •

* * *

(٤٠) Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 227.

(٤١) Sir James Baillie : Art Hegel in Encyclopedia of Religion & Ethics.

## التصـــور الهيجلى لتاريخ الفلســـفة :

يعرض علينا هيجل فى المجلد الأول من كتابه الضخم ( محاضرات فى تاريخ الفلسفة ) تصوره للفلسفة ولتاريخها ، وهو يناقش هـــذا الموضوع الهام فى صفحات طويلة • ويبدأ بمناقشة عـــدة آراء خاطئة راجت عن تاريخ الفلسفة منها انه لا يجوز أن يكون هنـــاك تاريخ للفلسفة لأن ذلك يعبر عن تناقض فى الفلسفة ، ومنها أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والأقوال الفردية لمجموعة من المغامرين هم الفلاسفة ! ومنها ان تاريخ الفلسفة عبارة عن ميدان قتال يموج بجثث الضحايا ! •• الى آخر تلك الأفكار التى يحرص على تفنيدها قبل أن يقدم لنا تصوره الخاص للفلسفة الذى ينبغى علينا أن ننظر من خلاله الى تاريخ الفلسفة ، والطريقة التى يتطور بها هـــذا التاريخ • وسوف نعرض فيما يلى لمناقشة هذه الأفكار فى شىء من الايجاز :

### ١ ـــ تاريخ الفلســـفة : تناقض ••

يبدأ هيجل ، كما ذكرنا ، بمناقشة مجموعة من الأفكار الخاطئة التى راجت عن ( تاريخ الفلسفة ) • الفكرة الأولى هى التى تذهب الى استحالة قيام ( تاريخ ) للفلسفة على الاطلاق لأن عبارة ( تاريخ الفلسفة ) تتضمن تناقضا فى الألفاظ ، اذ كيف يمكن أن يكون للفلسفة تاريخ •• ؟ أليست الفلسفة تستهدف الكشف عن الحقيقة ، أعنى انها تريد أن تفهم وان تدرك ما هو حق أى ما هو ثابت وخالد وابدى ( فى ذاته ولذاته ) ومن المستحيل عليه أن يتغير ، فى حين أن التاريخ لا يحدثنا الا عن موضوعات متغيرة متبدلة ، وعن أمور ومسائل وجدت فى أوقات معينة ، ثم اختفت وزالت فى أوقات أخرى لتحل محلها مسائل وأمور جديد ، فكيف يمكن اذن ، أن يلتقى التاريخ ، وموضوعه المتغير ، والفلسفة وموضوعها الحق الخالد ، على صعيد واحد •• ؟ ألا يعنى هـــذا الالتقاء تناقضا فى الألفاظ •• ؟ ! أليست الحقيقة أبدية ، ومن ثم لا توجد داخل نطاق الزائل أو العابر

أعنى التاريخ ؟ ! واذن فالنتيجة الحتمية هى ان الفلسفة لا تاريخ لها لأن الحقيقة لا يمكن أن توجد فيما يختفى ويزول[42] ! ..

ومعنى ذلك انه لا يمكن أن يقوم للفلسفة تاريخ ما دامت الفلسفة ليست أحداثا تقع فى زمان معين دون زمان آخر وترتبط بظروف الزمان والمكان ، فاما أن يقول المرء ان هنـــاك تاريخا وليس ثمة فلسفة ؛ أو ان يقول ان هنـــاك فلسفة بغير تاريخ ، وبعبارة أخرى « التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فاما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة اذا تقتضى الثبات بينما نشاهد من الناحية الأخرى ان التاريخ موضوعه التغير ، اذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التى ترتبط أشد الارتباط .. »[43] لكن هيجل يفند هـــذا الزعم الخاطىء فينبهنا الى أن هـــذا الأشكال يمكن ان يثار حول ألوان كثيرة من المعارف الأخرى وليس ضد الفلسفة وحدها ، فهو يمكن ان يثار مثلا حول الدين ، فيقال انه من التناقض ان نقول ان هنـــاك تاريخا للدين مادام يتخذ من الحقيقة المطلقة موضوعا له ، فكيف يمكن أن يكون للحقيقة المطلقه الدائمة الخالدة تاريخ متغير ؟ بل يمكن ان يثار هـــذا الأشكال أيضا بالنسبة للعلوم ذاتها فنقول مثلا كيف يمكن أن يكون هنـــاك تاريخ لعلم الفلك ؟ ! ان قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير فى حين أن التاريخ متغير فكيف يلتقيان ؟ !

يقول هيجل اننا نستطيع أن نرد على أصحاب هـــذا الرأى ردا بسيطا للغاية فنقول لهم : ان فكرتكم عن استحالة وجود تاريخ لهـــذه

---

(٤٢) C.F.G. W. Hegel: History of Philosophy, Vol. I, p.7.

(٤٣) دكتور عبد الرحمن بدوى ( ربيع الفكر اليونانى ) ص ٣ مكتبـــة النهضة المصرية ـــ الطبعة الثالثة ـــ القاهرة ١٩٥٨ .

المعارف يتناقض تناقضا مباشرا مع واقعة لا سبيل الى الشك فيها ، وهى ان هنـــاك بالفعل تاريخا للفلسفة ، وتاريخا للدين ، وتاريخا للعلوم الأخرى(٤٤) ، فهناك ، مثلا ، تاريخ لعلم الفلك يتمثل فى المحاولات التى قام بها الانسان لاكتشاف هــذه القوانين ، وهى محاولات كانت تحكمها ظروف البيئة والخلفية الثافية التى نشأت فيهـا • وهكذا أخذنا أولا بالنظام الفلكى الذى وضعه بطليموس ، وظل قائما الى ان جاء كوبرنيكس Copernicus فى القرن السادس عشر ، ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهناك اذن تاريخ لعلم الفلك رغم ان قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير • ان علم الفلك نفســـه ، أو ما ندركه نحن من هـــذه القوانين لم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عـــدة محاولات وكانت هـــذه المحاولات ، مشروطة بشروط البيئة ، ودرجة الثقافة التى نشأت فيها • وما يقال على الفلك يقال عن الفلسفة : فليس ثمة تناقض فى قولنا ان موضوع الفلسفة ثابت وهو الحق الخالد اللامتناهى ، وقولنا ان هذا الموضوع ينكشف لنا تدريجيا عبر العصور التاريخية المختلفة •

وعلى الرغم من اننا نستطيع أن نفسر ذلك التناقض الظاهرى ، بالقول باننا لابد أن نفرق بين التاريخ الخارجى للفلسفة أو الدين أو العلم •• الخ وبين تاريخ الموضوع نفسه ، وها هنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ان تاريخ الفلسفة ، بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعها ، يختلف عن غيره من ألوان التاريخ الأخرى ــ أقول على الرغم من اننا كنا نستطيع ان نلجأ الى هـــذا التفسير الا انه سوف يتضح عندئذ فى الحال ان التناقض الذى أشار اليه أصحاب الرأى السالف لم يكن يشير الى التاريخ الخارجى ، بل الى التاريخ الداخلى ، الى تاريخ المضمون نفسه ، أى ان التناقض انما يكون فى مضمون الفلسفة ذاتها ، ولكى يوضح لنا هيجل الفرق بين التاريخ الخارجى والداخلى يضرب مثلا بالديانة المسيحية : « اذا أردنا أن نضرب مثلا بالدين قلنا ان هنـــاك تاريخا لانتشار الديانة

---

(٤٤) G. W. Hegel : History of Philosoply, Vol. I, p. 8.

المسيحية ، ولحياة أولئك الذين اعتنقوها وآمنوا بها ، ويمكن أن نقول ان هـذا التاريخ قد تشـكل فى وجود الكنيسـة .. الخ وهـذا هو ما يكون التاريخ الخارجى ، أو الوجود الخارجى للمسيحية ، أما بالنسبة للعقيدة ، فلا شك أيضا ان لها تاريخا ، العقيدة لها أثرها فى كل عصر ، لكنها تظل باقية كما هى دون أن تتغير من حيث هى حقيقة »[٤٥] .

وبالمثل فان العلوم الأخرى جميعا ، بما فيها الفلسفة لها تاريخ خارجى شأنها فى ذلك شأن الدين .. والفلسفة بدورها ، لها تاريخها الخارجى الذى يتمثل فى البحث عن أصلها ونشأتها وبداياتها الأولى وكيفية انتشارها وازدهارها واضمحلالها ثم احياؤها وبعثها من جديد . وكذلك تاريخ معلميها وروادها وكذلك تاريخ خصومها وأعدائها ، فضلا عن علاقاتها الخارجية بالدين والدولة .. الخ . ولا شك ان هـذا التاريخ الخارجى يثير مشكلات لا تخلو من نفع منهـا ان نتساءل مثلا : لمـاذا تكشف الفلسفة عن نفسها لنفر ضئيل من الأفراد ؟ ! ولمـاذا تظهر بين عـدد قليل من الأمم ، ووسط عـدد ضئيل من الشعوب مع انها نظر فى الحقيقة المطلقة .. ؟ ! ثم لمـاذا تحصر نفسها فى فترات زمنية خاصة وحقب تاريخية معينة ؟

ويشير هيجل الى أن هـذه الأسئلة نفسها يمكن أن تثار أيضا حول الديانة المسـيحية ، لمـاذا ظهرت فى هـذه الفترة المعينـة بالذات ، وفى هـذا العصر .. الخ[٤٦] .

والواقع ان هيجل يلجأ فى كثير من الأحيان الى ضرب الأمثلة بالدين لوجود تشابه قوى بينهما بوصفهما يبحثان موضوعا واحدا هو الحق ، أما الفرق بينهما فهو ببساطة فرق فى الصورة فهما يدرسان شيئا واحدا

---

(٤٥) Ibid, p. 9.

(٤٦) Ibid .

هو الله فى الدين ، أو الفكرة الشاملة فى الفلسفة • لكن على حين اننا نجد فى الدين بالضرورة عنصر سلطة ، فان الفلسفة لا تستطيع أن تقبل سلطة من أى نوع : انها صوت العقل ، والعقل يكف عن أن يكون كذلك ما لم يكن حرا ، ومن ثم فان الفلسفة تضع فى تصورات عقلية ما يضعه الدين فى ألفاظ متخيلة • لكن علينا أن نحذر سوء فهم محتمل ، فالفلسفة باتجاهها التصورى ليست شـيئا مجردا بل هى شىء غنى لأنها نتاج للتاريخ • وبالتالى فاننا ننظر الى الفلسفة نظرة أفضل حين ننظر اليها على انها تاريخ للفلسفة ، فنحن لا نستطيع أن نفكر فى الحاضر دون أن نعرف ذلك المـاضى الذى أدى اليه ..[٤٧] •

ولو اننا قارنا ، فضلا عن ذلك ، بين تاريخ الدين وتاريخ الفلسفة من حيث ( المضمون الداخلى ) لكل منهما ، لاستطعنا أن نقول ان الحقيقة الأساسية الثابتة التى لا يمكن أن تتغير فى كل من الدين أو الفلسفة لا يمكن أن تكون جزءا من التاريخ • فمضمون الدين ، مثـلا ، يظل بلا تغير • ويمكن من هـذه الزاوية ان يقال له تاريخا ضئيلا ( بمعنى التاريخ المتغير ) أو ليس له تاريخ على الاطلاق • فى حين ان لمضمون الفلسفة الأخرى تاريخا يرتبط جانب منه بالمتغيرات • لكنه فى الجانب الأكبر منه لا يرتبط الا بما هو دائم حتى ان العناصر الجديدة لا تصبح مجرد تغيرات تحدث فى العناصر التى سبق تحصيلها بل اضافات جديدة تضاف الى تلك العناصر • والنتيجة التى يستخلصها بعض الباحثين ، من ذلك كله ، هى ان الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن انشاء تاريخ فحسب أو فلسفة فحسب[٤٨] !

لكن الواقع ، رغم هـذه الاعتراضات جميعا ، اننا نستطيع أن نقول ان للفلسفة تاريخا ، اذ انه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة

---

(٤٧) E. W. Tomlin : The Great Philosophers, p. 232.

(٤٨) دكتور عبد الرحمن بدوى ( ربيع الفكر اليونانى ) ص ٤ ..

لا تتغير مطلقا فان الكشف عن هـذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به انسان دفعة واحدة بل لابد للروح البشرى أن يسلك طريقا شاقة وطويلة حتى يكشف عن الحقيقة ويجليها ؛ وهـذا لا يكون الا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئا فشيئا . فهناك اذن عملية تكوين ؛ وهـذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لأن هـذا التكوين لابد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ(٤٩) .

ان السبب فى الخلط الذى يقع فيه بعض الباحثين عادة هو أن تاريخ الفلسـفة يظهر أمامهم لا بوصفه اثباتا كاملا لمضمون بسـيط ، ولا على انه حركة خارجية لاضافات تضاف الى الكنوز التى سبق ان حصلنا عليها بالفعل ، لكنه فيما يبدو يعرض عليهم منظر التغيرات التى تحدث باسـتمرار داخل الكل ، ومثل هـذه التغيرات لتبدو لهم فى النهاية وكأنها لم تعد ترتبط بهدف عام مشترك ، وها هنا تظهر تلك الآراء السطحية المعروفة عن تاريخ الفلسفة ، وهى الآراء التى يتعين علينا ان نعرض لها ، وأن نقوم بتصحيحها . وهى تلك الآراء الشائعة التى تعرفونها جيدا ، أيها السـادة ، لأنها بغير شك هى الآراء والأفكار التى يحتمل ورودها فى البداية أكثر من غيرها الى ذهن الانسان عندما يفكر فى موضوع تاريخ الفلسفة(٥٠) .. ومن هـذه الآراء أيضا القول بان تاريخ الفلسفة ليس سوى تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والأقوال الخاصة التى وردت على لسان مجموعة من المفكرين هم الفلاسفة !

## ٢ ـ الفلسـفة : آراء وأقوال شخصية ..

أولى الأفكار السطحية عن تاريخ الفلسفة هى تلك الفكرة الشائعة التى تقول ان التاريخ بصفة عامة هو مجرد رواية للأحداث العارضة التى تقع على مر العصور وعند مختلف الأمم والأجناس والشعوب . وما يقال

---

(٤٩) نفس المصدر السابق .

(٥٠) Hegel : History of Philosophy, Vol . I, p. 10.

عن التاريخ العام يقال كذلك عن تاريخ الفلسفة ! وهكذا نلتقى بفكرة رائجة للغاية تصف تاريخ الفلسفة بأنه رواية لعدد من الآراء الفلسفية أو ( أقوال الفلاسفة ) على نحو ما ظهرت فى الزمان ! وأولئك الذين يظنون ان لديهم القدرة على الحكم يسمون مثل هـذا التاريخ معرضا للحماقات المجنونة ، أو هو على أقل تقدير مجموعة من الأخطاء التى وقع فيها أناس استغراقهم الفكر ، واستوعبتهم تأملاتهم حتى نسوا ما حولهم !

ومن عجب ان نجد هـذا الحكم لا يصـدره فقط أولئك الذين يعترفون بجهلهم بالفلسفة ــ فالجهل بالفلسفة لا يشكل عقبة فى سـبيل الحكم عليها ! ــ اذ يقال انه فى قدرة أى انسان أن يصدر حكما على نوع الفلسفة وقيمتها دون أن تكون له أدنى دراية بها ! ــ وانما هـذه النظرة يعتنقها كذلك أولئك الذين كتبوا تاريخا للفلسفة أو يقومون بكتابة مثل هـذا التاريخ ! والواقع ان التاريخ اذا ما نظرنا اليه على انه مجرد احصاء أو سرد لمجموعة من الآراء الظنية أو الأقوال الفلسفية ، فسوف يغدو فى هـذه الحالة عقيما مجدباً : مجرد رواية عاطلة أو قصة عقيمة ، أو هو ان شئت لون من ألوان ( الحذلقة ) على اعتبار ان الحذلقة هى العلم بعدد من الأشياء عديمة النفع ، أعنى العلم بتلك الأشياء التى ليس لها نفع ذاتى أو قيمة ذاتية تستهدفها أكثر من مجرد العلم بها فحسب(٥١) .

ومعنى ذلك اننا اذا ما افترضنا ان تاريخ الفلسفة ليس سوى عرض لمجموعة منوعة ومختلفة من الظنون والآراء الشخصية ترص فى طابور طويل سواء أكانت هـذه الآراء تدور حول الله أو الطبيعة أو الروح فسوف تبدو الفلسفة فى هـذه الحالة علما مملا لا لزوم له .. والا فماذا عسـاه أن يكون أكثر جدبا وعقما من تعلم مجموعة من الآراء الظنيـة أو الأقوال الشخصية .. ؟ بل أى عمل أكثر تفاهة من ذلك العمل ؟ !

ويرى هيجل ان الرأى الظنى هو ( تصور ذاتى ) أو هو ( فكر بغير

(٥١) Ibid, p. 11. 12.

تمابط ) فكر يمكن أن يقع لى على هـذا النحو أو ذاك ، وظن هو ظنى أنا ، مع ان الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ! ومن ثم فلابد أن تخلو الفلسفة من هـذه الآراء الظنية ، اذ لا يوجد شىء اسمه (الآراء الظنية الفلسفية) . ولو انك سمعت شخصا يتحدث عن الآراء الظنية الفلسفية ، حتى ولو كان مؤرخا للفلسفة ذاتها ، فأعلم انه لا يعرف شيئا عن الفلسفة على الاطلاق ! ذلك لأن الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة ، انها علم الضرورة ، وهى تهدف الى تصـور المعرفة الحقيقية لا الى تصـور الرأى الظنى أو أوشاج منه ! انها على وجه الدقة ما يضاد الرأى الظنى Opinion لأنه ذاتى فى حين ان المعرفة الفلسفية موضوعية . ومن ثم فان المعرفة الحقيقية تمحوا ما تجده أمامها من آراء ظنية وأفكار ذاتية[٥٢] .

لكننا حين نقول ان الفلسفة تستهدف البحث عن الحقيقة وحدها ، أو الحقيقة المطلقة ، أو المطلق ــ وان هـذه الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ، وهى مستقلة عن اهواء الباحث ومشـاعره وميوله الخاصـة ، وان الانسان قادر بعقله على الوصول الى تلك الحقيقة ــ حين نقول ذلك فاننا نجد أنفسنا أمام معارضة قوية من فريقين مختلفين :

**أما الفريق الأول** : فيمثله المتدينون والأتقياء ومن اليهم من الذين يعلنون ، صراحة ، ان العقل متناه وان الحقيقة لا متناهية فكيف يمكن للعقل أن يتصدى لمعرفتها ؟ ! ان العقل Reason عاجز عن ادراك الحقيقة فعليه أن يكون أكثر تواضعا وان يكف عن غلوائه ! لأن كل ما فعله العقل ، فى رأى هـذا الفريق انه قادنا الى هاوية الشك ! ومن ثم فانه ينبغى علينا أن ننبذ هـذا الذى يسمى بالتفكير المستقل عن الايمان ، وان نغل العقل ونقيده باصفاد الايمان بحيث نعطى للايمان سلطة مطلقة ، ومعنى ذلك بعبارة أصرح وأوضح ، فان علينا أن نعود مرة أخرى فنجعل من الفلسـفة خادمة للـدين كمـا كانت طـوال العصـور الوسـطى

---

(٥٢) Ibid p. 13.

Philosophia Ancilla Theologiae أو أن نجعل الفلسفة فى المرتبة الثانية بعد الدين على أقل تقدير اذا ما أردنا أن نصل فعلا الى الحقيقة !

ولقد جاء الهجوم الثانى : من زاوية أخرى : فمن المعروف ان العقل أثبت على مدار التاريخ جدارته وبرهن على حقــوقه التى انتزعها من أعدائه ، ومن هنا فقد أقلع عن الايمان الذى تفرضه السلطة وحدها ، وحاول من جانبه أن يقيم ايمانا خاصا به وان يجعل الدين عقلانيا بحيث يكون المحك الذى يقبل الدين على أساسه ، أو أن نسلم بعقيدة ما هو الاقتناع الشخصى والبصيرة النافذة الخاصة وحدها • غير ان هذا الاثبات لجدارة العقل وحقوقه قد انقلب بطريقة مذهلة الى شىء بالغ الغرابة فنتج عنه القول بأن معرفة الحقيقة عن طريق العقل ليست سوى أمر مستحيل ! وهكذا دخل العقل فى صراع مع الايمان الدينى حتى تحول هو نفسه فى الوقت ذاته الى أمر مضاد للعقل ! وعلى هــذا النحو ظهر التركيز على ما يسمى بحقوق ( الغريزة ) و ( الوجدان ) و ( المشاعر ) و ( العواطف ) وما اليها كأمر تتأكد أهميته ضد جدارة العقل وحقوقه وأصبح ما هو ذاتى معيارا للقيمة الحقيقة بكل ما يمثله الذاتى من جوانب جزئية متغيرة ومتقلبة ! فهو ذلك الذى يستطيع كل انســان أن يكون لنفسه بقدراته الذاتية الخاصة ! وذلك واضح فى منهج (الحدس الصوفى) الذى أخذ به الرومانتيكيون وأشباه المثاليين وقد لخص ياكوبى ، هــذا التعارض بين العقل والوجدان ، فى عبارته الشــهيرة : ( النور فى قلبى ، لكنى كلما حاولت ابرازه للفهم خبا السراج وانطفأ ! ) (٥٣) • غير ان هناك فارقا أساسيا بين الاقتناع الذى يقــوم على أسس ذاتية كالمشــاعر والوجدانات والعواطف والادراكات الحســية ، وغير ذلك مما يسعى اليه أصحاب الحدس الصوفى أعنى حين يعتمد الاقتناع بصــفة عامة على الجانب الجزئى فى الذات البشرية ــ أقول هناك فارق بين هــذا اللون

---

(٥٣) W. Wallace: « Prolegomena to The Study of Hegel» Oxford, Clarendon Press, London 193.

من الاقتناع وبين الاقتناع الذى يعتمد على الفكر . أعنى ذلك الذى يدرك الفكرة الشاملة للموضوع Der Begriff أو الطبيعة العقلية لشيء ما . ان الاقتناع فى الحالة الأولى ، ليس سوى رأى ظنى فحسب . وهكذا يتضح لنا ان هناك تعارضا بين الرأى الظنى وبين الحقيقة . وهو تعارض كشفت عنه بوضوح الفلسفة اليونانية فى عصرها الذهبى : عصر سقراط وأفلاطون ، فلقد شهدت هـذه الفترة فسادا فى الحيـاة اليونانية فظهرت الآراء الظنية التى نتج عنها ظهور التفرقة الأفلاطونية بين الرأى الظنى Doxa والعـلم Episteme ، كما نلتقى بنفس هـذا الوضع عند انهيار الحياة السـياسية ، والحياة العـامة ، فى الامبراطورية الرومانية فى عهـد الامبراطور اغسطس Augustus (٥٤) .

ولهذا دار بين المسيح وبين بيلاطس الحاكم الرومانى هـذا الحوار الذى يبرز بوضوح التعارض بين الحق والظن ، عندما قال السيد المسيح .. ( لهذا قد ولدت أنا ، ولهذا قد اتيت الى العالم لاشهد الحق ، كل من هو من الحق يسمع صوتى ) (٥٥) .

سأله بيلاطس فى سخرية : وما هو الحق .. ؟ (٥٦) .

لقد سأل بيلاطس سؤاله هذا بترفع واستخفاف وبنغمة فيها الكبرياء الذى يدل على ان فكرة الحق هذه أصبحت فكرة بالية عفى عليها الزمان ! ومن ثم فان علينا ان نتجاوزها لنسأل عن غيرها وليس ثمة ما يدعو بعد الآن لمعرفة الحقيقة (٥٧) !

---

(٥٤) هو اكتافيوس الذى هزم انطونيو وكليوباترة فى موقعـة اكتيوم الشهيرة عام ٣١ ق . م وفى العام التالى رأس الامبراطورية الرومانية ومنحه مجلس الشيوخ لقب امبراطور وكذلك لقب اغسطس المبجل وتوفى عام ١٤ م .

(٥٥) انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر آية ٣٧ — ٣٨ .

(٥٦) انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر اية ٣٩ .

(٥٧) Hegel : « Philosophy of History » , Vol. I, p. 14.

والواقع ان كلمة الحقيقة ظلت تحمل بالنسبة للانسان مضمونا هائلا ، ولذا فقد كانت تثير النشوة فى القلوب وتدفعها الى العمل والحركة !

أما القول بأن الحقيقة لا يمكن ان نعرفها أو هى مما لا يمكن معرفته Unknowable فسوف نتعرض لتفنيده طوال عرضنا لتاريخ الفلسفة (٥٨) وانما يكفى هنا ان نلاحظ اننا لو وافقنا على مثل هذا الزعم على نحو ما فعل رجل مثل ( تينمان Tennemann ) فان ذلك يعنى انه ليس ثمة ما يدعو الانسان الى ان يرهق نفسه فى ميدان الفلسفة ! فمادام كل رأى يزعم انه وصل الى الحقيقة يثبت كذبه فما جدوى السعى ، اذا ، للكشف عن الحقيقة ؟ ! وسوف نعرض بعد قليل لما يسمى بتفنيد المذاهب الفلسفية بعضها لبعض أو لتقاربها بعضها مع بعض ، ويكفى ان نقول هنا اننا لا نصل الى الحقيقة الا عن طريق المعرفة والانسان لا يعرف الا عندما يفكر ويعمل علقه لا عندما يقف ويمشى ويتحرك .. الخ اعنى انه يصل الى المعرفة من حيث هو ( مفكر ) والمعرفة هنا هى بالطبع ( معرفة الحقيقة ) وينبغى أن يكون واضحا فى ذهننا ان الحقيقة لا يمكن معرفتها بادراك مباشر سواء أكانت خارجية حسية ، أو كانت تصورات عقلية ، انما نصل اليها بطريقة واحدة فقط هى : اعمال الفكر ! (٥٩) .

### ٣ ــ عقم المعرفة الفلسفية :

علينا الآن أن نناقش أحدى الأفكار السطحية الأخرى ، واعنى بها تلك الفكرة التى كثيرا ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا الى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والافكار والنظريات المتعددة حتى أن المرء ليصاب بالدوار ان هو أراد أن يختار بينها ! أو هو ، على أقل

---

(٥٨) راجع تفنيد هذه الفكرة فى كتابنا : ( المنهج الجدلى عند هيجل ) وقارن أيضا ما يقوله ولترستيس فى كتابه ( فلسفة هيجل ) ترجمة د. أمام عبد الفتاح امام ص ٧٦ وما بعدها .

(٥٩) Hegel : History of Philosophy, Vol. I. p. 15.

تقدير ، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفضل رأيا على رأى آخر ، أو يتنقى لنفسه مذهبا من بين تلك المذاهب المتراكمة ، اذ لابد له أن يتساءل فى اضطراب : أى المذاهب ينبغى على أن أقبل وأيها أرفض ؟ ! أى النظريات ينبغى ان اترك وأيها ينبغى ان اعتنق ؟ ! ماذا عساى أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات والمذاهب والاراء المتضاربة التى يفند بعضها بعضا .. ؟ ! بل كثيرا ما يقال انه بالغا ما بلغ من سخف الفكرة التى قد تطرأ على ذهنك ، فانك لابد واجد من الفلاسفة من دافع عنها !

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون : صحيح أن هناك عقولا عظيمة كثيرة ظهرت فى تاريخ الفلسفة لكنها ، فيما يبدو ، قد ضلت الطريق ، وتاهت عن السبل المؤدية الى الحقيقة ، ودليلنا على ذلك انها ما تفتأ تضرب بعضها بعضا بعنف وقوة يريد كل منهما أن يجهز على غيره ! وهى فى أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى ، واذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين ، فكيف يمكن لى أنا القارىء المتواضع ، أن أفصل بينها وأن أحكم عليها ؟ كيف يمكن أن أجرؤ فأقول : أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو ، أو العكس ، فى الوقت الذى يلقب فيه أولهما ( بالمفكر الالهى ) ، وثانيهما ( بالمعلم الأول ) ؟ ! أيمكن لى أنا أن أكون قاضيا وحكما فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف ؟ ! واذا فعلت فمن ذا الذى يستمع الى حكمى أو يعتد برأيى ؟ ! (٦٠) .

والنتيجة التى ينتهى اليها هذا الفريق هى أن المعرفة الفلسفية التى نحصلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الاطلاق ! ولابد

(٦٠) Ibid .

أن نتخذ من هذا العقم مبررا لاهمال الفلسفة ! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية .. فالانسان فى رأيهم لم يصل عن طريقها قط الى معرفة يقينية !

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفى عقيم مجدب انما استمده أصحابه من نظرة سطحية الى تاريخ الفلسفة ، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج : فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحا لاشد الآراء تباينا وأكثر المذاهب اختلافا وتضاربا ! فقد ظهرت فيه — بغير شك — فلسفات بالغة التنوع : جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتناقضها . وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة : كل منها يقوم بذاته مستقلا عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق ، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط وكل منها يعارض الآخر ويناقضه ؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح : « اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم »[٦١] وهى العبارة التى ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضى الى بيته ليدفن أباه أولا ثم يعود فيتبعه[٦٢] . وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره ( أنا أولا ) أو ( أنا ثم الطوفان ) .. أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها ! لكن بدلا من عبارة السيد المسيح ( اتبعنى ) لابد أن يقال هنا لكل انسان : ( اتبع نفسك ) أعنى تمسك بأفكارك واقتناعاتك الخاصة ، وابق ثابتا متمسكا برأيك الخاص . ولماذا تعتنق رأيا جديدا ؟ أليس كل رأى جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأيا قديما ؟ أليس الاجدى ، اذن ، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة ؟ ! واذا آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره ؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية الى

---

(٦١) انجيل متى الاصحاح الثامن : ٢١ — ٢٢ .

(٦٢) ( وقال له اخر من تلاميذه : يا سيد ائذن لى ان أمضى أولا وادفن ابى ، فقال له يسوع : اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم ) انجيل متى اصحاح ٨ : ٢١ — ٢٢ .

ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا وتفوح منه رائحة الجثث ! فقد قتل كل مذهب أخاه ، وقاوم بدفنه ، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هــذه فتركت الجثث تنهشها بغاث الطير ! أما اذا ظهرت فلسفه جديدة تباهى بشبابها ، مفتونة بقوتها ، مغرورة بجدتها فان الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا [٦٣] : ( هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا ) [٦٤] • اى ليس ثمه ما يدعو الى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضى نحبك على يد فلسفة جديدة آتية لا ريب فيها ، ان الفلسفة التى سوف تدحضك وتاخذ مكانك لن تتأخر طويلا ! [٦٥] •

---

(٦٣) يذكر هيجل انها كلمات بطرس الرسول ( لحنانيا ) وهو خطــأ والصحيح ما اثبتناه . والخطأ ناجم عن ان هيجل كان يعتمد فى اقتباسه للكثير من النصوص على ذاكرته ، وكثيرا ما تخونه الذاكرة فى التفصــيلات الدقيقة فيذكر فحوى النص أو معناه العام — قارن مثلا اقتباساته فى فلسفه الحق ، وتعليق نوكس Knox ص ٢٩٩؟

Hegel's Philosophy of Right oxford, 1942.

(٦٤) القصة التى اقتبس منها هيجل عبارة بطرس الرسول طويلة بعض الشىء ولكن لابد من روايتها لكى تفهم العبارة فى سياقها : فالاصل فيها كما تروى القصص الدينى ان : ( اصحاب الحقــول والبيوت كانوا يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند ارجل القديس بطرس فكان يوزع منها على المحتاجين ) لكن رجلا اسمه حنانيا وامرأته سفيرة باعا ملكا واختلس من ثمنه . أو عز عليهما أن يقدماه كله الى بطرس فقدم الرجل جزءا منه فقط : « واتى بجزء ووضعه عند ارجل الرسول . فقال بطرس : يا حنانيا لمــاذا ملأ الشيطان قلبك لتكذب على الروح القدس وتختلس من ثمن الحقل ؟ لنت لم تكذب على الناس بل على الله . فلما سمع حنانيا هــذا الكلام وقع ومات . وصار خوف عظيم على جميع الذين سمعوا بذلك . فنهض الاحداث ولفوه وحملوه خارجا ودفنوه ثم حدث بعد مدة نحو ثلاث ساعات ان امرأته دخلت وليس لها خبر بما جرى . فأجابها بطرس قولى ، ابهذا المقدار بعتما الحقل ... ؟ فقالت نعم بهذا المقدار ، فقال لها بطرس ما بالكما اتفقتما على تجربة روح الرب . هوذا ارجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا . فوقعت فى الحال عند رجلية وماتت ، فدخل الشباب ووجدوها ميتة فحملوها خارجا ودفنوها بجانب رجلها .. » ( اعمال الرسل الاصحاح الخامس ١ ) .

(٦٥) قارن : أمام عبد الفتاح امام ( المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٤٩ وما بعزها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ م .

=

والواقع ان آراء هذا الفريق ، وان كانت خاطئة ، الا انها تستند فى جانب منها الى ما يحدث بالفعل فى تاريخ الفلسفة فكثيرا ما تنشق فلسفة جـديدة طريقها الى الوجود مؤكدة انهـا وحدها الحقيقـة وان الفلسفات الأخرى التى سبقتها تخلو تماما من كل قيمة ، بل كثيرا ما تزعم ان هذه الفلسفات السابقة كانت تهذى ولا تقول الا لغوا : ومن ثم فان كل فلسفة تظهر تبرر ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب فى الفلسفات الأخرى التى سبقتها الى الوجود وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال ، وبالتالى فان هذه الفلسفة الجديدة قد أخذت على عاتقها هدم هذا الضلال وسد الثغرات والمثالب ، وبعث القوة والنشاط فى تيار الفكر الخامد ! ومن ثم فانه فى اللحظة التى ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة ، وعند هذه اللحظة فحسب ، تم اكتشاف الفلسفة الحقة !

واذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابه مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فانه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية ، اذ لا شك أن الحقيقة لابد ان تكون واحدة لا متعـددة ولا متنوعة ولا متضـاربة ولا متعارضة ! فلايمكن ان تكون هناك حقيقتان متضاربتين أو متناقضتين ، لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى ، وبالتالى فليس ثمة سوى حقيقة واحدة . والعقل يؤكد هذه القضية تأكيدا مطلقا ، والنتيجة بالطبع هى انه لابد ان تكون هناك ( فلسفة واحدة ) فحسب هى التى يمكن أن نقول عنها انها صادقة ، ولمـا كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة ، كما سبق ان ذكرنا ، فاننا لابد أن ننتهى الى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هى بالضرورة خاطئة أو كاذبة . ومن هنـا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ ــ ان تسارع وتقدم للناس

---

= وقارن أيضا ما يقوله سيتس فى كتابه ( فلسفة هيجل ) ص ١٩ من ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ــ دار نشر الثقافة ــ القاهرة عام ١٩٧٥ .

كافة الضـمانات والبراهين والادلة على انهـا : ( الفلسـفة الوحيدة الصحيحة ) ! أو انها الفلسفة الحقة دون سواها ..! (٦٦) .

## ٤ ـ فلسفة واحـدة :

كيف يمكن لنا ان نرد على هذا الفريق .. ؟ ! صحيح انه كانت هناك ، ولا تزال ، مذاهب فلسفية كثيرة ، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ ، لكن الأمر الذى نسيه أصحاب هذا الرأى ، فيما يذكرنا هيجل ، هو ان الحقيقة واحدة مع هذا التنوع ، وان العقل يؤكد ذلك أيضا تأكيدا مطلقا . وبالتالى فلابد ان تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هى التى يمكن ان تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة ، بالنسبة لها ، مذاهب خاطئة . ولقد رأينا ان كل مـذهب يزعم ، بقـوة وثقـة ، انه هو هـذه الفلسـفة الوحيـدة الصحيحة .. (٦٧) .

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى هذا التضارب أو التناقض بين المذاهب الفلسفية ، فيقول : الواقع ان هناك صورة كلية هى الفلسفة بصفة عامة ، وهى تتشكل فى تلك المذاهب الفلسفية المعروفة ، مذهب أفلاطون ، وأرسطو ، وديكارت ، وليبنتز ، وكانط .. الخ تماما كالصورة الكلية للانسان التى تتحقق فى أفراد البشر ، وبالغا ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فان هناك رابطة مشتركة تجمع بينها وهى التى خولت لنا ان نطلق عليها كلمة واحـدة هى الفلسفة أو نصـفها جميعا بأنها ( فلسفة ) !

ويمكن ان نشرح ذلك بما يقوله ( وليم ولاس W. Wallace ) عن فلسفة هيجل نفسه ، يقول : ( ان ما يريد هيجل ان يقوله ليس جديدا ،

(٦٦) Hegel : History of Philosophy, Vol. I. 18.

(٦٧) Ibid .

ولا هو مذهبا خاصا وانما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الاجيال من عصر الى عصر تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة افلاطون وأرسطو »(٦٨) .

فهناك ، فى رأى هيجل ، تيار فلسفى متصل ومتدفق يعبر عما يمكن ان نسميه بالفلسفة الكلية العامة ، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها : ( والباحث الذى يرفض القول بوجود صورة كلية ، هى الفلسفة بصفة عامة تتحقق فى المذاهب الفلسفية الجزئية ويصر على معالجة هذه المذاهب الفلسفية الجزئية فرادى ، يشبه ذلك المريض الذى نصحه الاطباء بالاكثار من تناول الفاكهة ، لكنه رفض ان يأكل ما قدم اليه من كمثرى ، وعنب ، وبرقوق ، زاعما انها ليست فاكهة وانما بعضها كمثرى ، وبعضها الآخر عنب وبرقوق ! )(٦٩) .

اننا ينبغى ان يكون لدينا نظرة أعمق الى الدلالات التى يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف : ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ . ان تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره ، وهو لن ينفى فحسب أضرار هذا التنوع ، أو الافكار الخاطئة عن امكان وجود الفلسفة ، لكنه سوف يبين لنا كذلك ان مثل هذ التنوع كان ، ولا يزال ، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها . وفضلا عن ذلك فان تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكننا ان ندرك فى سهولة ويسر هدف الفلسفة الذى ليس شيئا آخر سوى ادراك الحقيقة المطلقة . وفضلا عن ذلك فاننا سوف

---

(٦٨) William Wallace : Hegel's Philosophy of Mind, p. 9.

(٦٩) Hegel : Encyclopedia of Philosophy (13) & Lectures on The History of Philosophy , Vol. I, p. 18.

وقارن ايضا كتابنا ( المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٤٨ — ١٤٩ .

نجد أنفسنا ، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة ، انما ندرس الفلسفة ذاتها . فالمذاهب التى ظهرت طوال التاريخ الفلسفى ليست مغامرات فردية ، ولا هى مجرد تجمع لاحداث عفوية ، أو لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم الى أرض القتال بغير هدف واضح فى ذهنه وبلا غرض معين ومحدد ، ومن ثم ينتهى القتال دون ان يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس ! ــ بل سوف نكتشف على العكس ، أن هناك رابطة حقيقية فى نشاط الروح المفكر ، وان ما يحدث فى التاريخ هو شىء عقلى ، وبهذا الايمان بروح العالم علينا ان نلج محراب التاريخ بصفة عامة ، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة . بحيث نضع فى ذهننا باستمرار ان الفلسفة فى تطورها ليست سوى ( فكرة واحدة فى شمولها ) فى جميع أجزائها الفردية ، مثلها مثل الحياة الواحدة فى الكائن الحى : نبض واحد يخفق فى جميع الأعضاء ، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه ، وايقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة .. وجميع هذه الجزئيات ليست الا مرايا ونسخا لهذه الحياة الواحدة التى لا يكون لها وجود فعلى الا فى هذه الوحدة . وكيفياتها ، واختلافاتها هى التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التى تشملها . وعلى هذا النحو تكون الفكرة هى المركز ، وهى أيضا المحيط أو السطح الخارجى ، مصدر الضوء الذى لا يأتى انتشاره من خارج ذاته لكنه يكون خاضعا ومحايثا داخل ذاته . ومن هنا فهى فى ان معا : نسق الضرورة ، وضرورتها الخاصة التى تعبر فى الوقت ذاته عن حريتها .. [٧٠] .

### ٥ ــ تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل :

اذا قلنا ان الحقيقة واحدة ، وهى تنكشف طوال تاريخ الفلسفة فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكليا مجردا أو يحتاج الى توضيح أكثر وتحديد أدق . وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى تطور تاريخ

---

(٧٠) Hegel : History of Philosoply , Vol I, p. 28.

الفلسفة حيث يقول : « أن هذه الفلسفة هو بصفة عامة معرفة هـذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذى يصدر عنه كل شىء آخر • غير ان هناك نقطة جوهرية علينا ان نضعها فى اذهاننا باستمرار : وهى ان هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة ، وليست فكرا فارغا ، وانما هى حقيقة متطورة نامية • وهى فى تطورها ونموها انما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها • ومن ثم فان علينا ان نفهم فكرتين هامتين :

**الأولى :** هى فكرة التطور •

**والثانية :** هى فكرة العينية •

والواقع اننا نستطيع ان ندمج هاتين الفكرتين فى فكرة واحـدة هى فكرة التطور : فمن جوهر الفكر ذاته ان يتطور : وهو من خلال تطوره يصل الى ادراك شامل لذاته ، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل • وقد يبدو فى هذا القول تناقضا ، اذ قد يقال : ان الفكر هو بالفعل ما هو عليه • ولهذا فلابد ان نقول كلمة سريعة عن فكرة التطور ، وهى الفكرة التى نألفها جميعا فى حياتنا اليومية ونستخدمها بغير تحفظ • وان كانت الافكار المعروفة على هذا النحو تظل مجهولة للانسان الى ان يدرس الفلسـفة فيقف على معنـاها الدقيق ، وعلى كل حال فان المناقشـة التفصيلية لتلك الفكرة انما تنتمى الى علم المنطق »(٧١) •

لكى نفهم التطور فان علينا ان نميز بين حالتين الأولى هى ما يسمى بـقوة Potentia والثانية هى ما يسمى بالفعل Actus بلغة أرسطو « وانا اسمى الحالة الأولى بالوجود فى ذاته والحالة الثانية بالوجود لذاته أو التحقق الفعلى للوجود »(٧٢) فلو اننا قلنا على سبيل المثال :

ان الانسان عاقل بالطبع ، فاننا نعنى بذلك انه يملك عقلا بوصفه

(٧١) Ibid, p. 20.

(٧٢) Ibid, p. 20, 21.

انسانا ، فهو يمتلك العقل والفهم والخيال والارادة بالميلاد أو حتى وهو فى رحم أمه ، غير ان ما يوجد ( بالفعل ) عند الطفل ليس هو العقل وانما هو ( امكان ) العقل ، فهو لديه عقل كامن لم يظهر بعد • وذلك يساوى قولنا انه لا يملك عقلا بعد ، فالعقل لم يوجد لديه حتى الآن ما دام لا يستطيع أن يسلك سلوكا عاقلا ، لكن الطفل عندما ينمو ويشب ويصبح رجلا يبدأ العقل فى الظهور ويتحقق بالفعل فى سلوك العاقل • ومعنى ذلك ان ما كان ضمنيا عند الانسان فى بداية حياته قد أصبح الآن علنيا صريحا وبمعنى آخر يمكن ان نقول ( الوجود فى ذاته An Sich ) قد أصبح الآن ( وجودا لذاته Für Sich ) [٧٣] •

ومعنى ذلك ان ( ما هو فى ذاته ) أو الوجود الضمنى لابد أن يصبح وجودا علنيا وتلك سنة التطور • وهى تنطبق أيضا على تطور المذاهب الفلسفية ، فما يكون ضمنيا فى بداية التاريخ الفلسفى لابد أن يتضح فى خطوات تالية ، بحيث يصبح أكثر صراحة ووضوحا •

وتطور الانسان نفسه يوضح هذه الفكرة ، فما كان ( وجودا ضمنيا ) فى بداية تاريخه لابد ان يصل الى الوعى وهكذا يصبح من أجل الانسان ، لكن ما تطور على هذا النحو وأصبح موضوعا للانسان هو نفسه ما كان عليه الانسان فى ذاته • ومعنى ذلك ان الانسان يمر بسلسلة من حلقات التطور يسميها هيجل ( بالصيرورة الموضوعية ) : يكون فيها هذا الوجود الضمنى أولا من اجل ذاته ثم يصبح فيها فى المرحلة الثانية لذاته : فالانسان يكون أولا وجودا فى ذاته ( قدرات ، واستعدادات ، وامكانات مختلفة موجودة بالقوة ) ثم يتحول الى وجود من اجل ذاته ، اعنى انه يصبح مزدوجا لكنه لا يتحول الى شىء آخر لأن امكاناته محفوظة واستعداداته باقية وقدراته لم تتغير الى شىء آخر • لكن كل هذه الامور قد اتضحت واصبحت صريحة علنية ، فالانسان ، مثلا ،

---

(٧٣) راجع شرح هذه المصطلحات بالتفصيل فى كتابنا : المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٥٤ وما بعدها .

فكر ، وهو يفكر فى مجموعة من الافكار : « وبهذه الطريقة فانه فى الفكر وحده يكون الفكر موضوعا » • اعنى يكون هذا الذات التى تفكر ويكون هو موضوع التفكير فى آن معا ، لأن العقل ينتج ما هو عقلى ويكون موضوعا لذاته • وهذا الذى يسميه هيجل بالوعى الذاتى عند الانسان Self-consciousness والذى يعرض له بالتفصيل فى كتابه الشهير ( ظاهريات الروح •• ) •

ويركز هيجل تركيزا واضحا على فكرة التطور التى تعينه كثيرا على تفسير المسار الفلسفى طوال التاريخ ، ولهذا فلا عجب ان نراه يعود مرارا الى عرضها وتفسيرها مؤكدا ان البداية البسيطة الساذجة المباشرة التى تبدو عادة مجردة هى التى تنمو وتتطور وتبرز ما فيها من امكانات وعناصر ، وهكذا نتصور التطور ، فيما يقول ، على انه ظهور ما هو كامن أو مستتر الى النور ، فما يوجد فى الشىء داخليا هو ما يظهر الى العلن الصريح فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية ( أو فى ذاتها ) لكنها لا تظهر كشجرة بلوط وهى فى هذه الحالة الا أمام التفكير الفلسفى الفاحص : فهذا التفكير هو الذى يرى شجرة البلوط ( فى داخلها ) ويعرف انها شجرة بلوط بالنسبة لنا ، أى بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم الى ما هو كامن بداخلها • ومن ثم فهى شجرة بلوط بالنسبة لنا ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها ، فهى تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل • وواضح من ذلك ان مذهب هيجل ، كمذهب أرسطو من قبل ، هو مذهب تطورى فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور وهو : ان التطور لا يعنى انبثاق شىء جديد كل الجدة ، وانما يرى أرسطو انه انتقال من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بينما يرى هيجل انه انتقال من الضمنى الى العلنى أو الصريح (٧٤) •

---

(٧٤) و • ت • ستيس ( فلسفة هيجل ) ص ٤٨ ترجمة د• امام عبد الفتاح امام — دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥ •

ما هو ضمنى أو كامن أو مستتر يتحول ، اذا ، الى العلنى الصريح ويظهر الى الوجود ، ولا شك أنه يطرأ عليه عدة تغيرات وتحولات ولكنه مع ذلك يظل هو هو نفسه طوال العملية ، اعنى يظل مسيطرا بخصائصه الجوهرية البارزة طوال مسار التطور كله فهو لا يفقد شيئا قط من سماته الاساسية ، فالنبات ، مثلا ، لا يفقد نفسه اثناء عملية التطور ، فهو يبدأ من البذرة لكن كل ما يظهر أثناء العملية كان خبيئا فى هذه البداية . ومبدأ التطور يعنى أيضـا ان البذرة لا يمكن ان تظـل ضمنية فقط أو موجودة بالقوة أو فى ذاتها فحسب ، ولكنها تضطر الى الظهور الى الوجود الفعلى ، اعنى انها تضطر الى التطور . وما يدفعها الى التطور هو التناقض الكامن فى وجودها الضمنى البحت ومع ذلك عدم الرغبة فى ان تظل على هذا النحو ، لكن هذا الظهور يستهدف غاية وهى الثمرة أو انتاج البذرة الذى يسبب العودة الى الحالة الأولى . فالبذرة سوف تنتج نفسها فى نهاية المطاف وتظهر ما هو محتوى بداخلها حتى انها عندئذ قد تعود الى نفسها مرة أخرى لتجدد الوحدة التى بدأت منها (٧٥) .

وكما تتم عملية التطور فى النبات فانها تتم فى عالم الروح وتكون اساسية فيه . والروح هى الضد المباشر للمادة ، وكما ان ماهية المـادة الثقل والجاذبية ، فان ماهية الروح هى الحرية ، ومن ثم فالروح حرة ولكنها فى البداية تكون فى ذاتها ، اعنى تكون حرية ضمنية ، ويمثل تاريخ الفلسفة المسار الفكرى الذى تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها ، اعنى لكى تكون حرة بالفعل . فالروح لكى تكون حرة اصيلة فان عليها ان تعتمد على نفسها فقط ، اعنى انها لابد أن تكون هى الذات والموضوع فى آن معا ، ان تكون العارف والمعروف فى وقت واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى أو الوعى الذى يعى نفسـه حينما يدرك العالم الخارجى ، وليس تاريخ العلم سوى صراع من جانب

---

(٧٥) Hegel : History of Philosophy, Vol. I, p. 22.

الروح لكى تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعى الذاتى [٧٦] ووصول الروح الى ذاته يمكن ان يوصف بانه الغاية العليا التى يسعى اليها ، فتلك وحدها ولا شيء سواها هى الغاية التى يرغب فى الوصول اليها ، وجميع الأعمال وكل الأنشطة التى يقوم بها الروح فى الزمان انما هى كفاح وصراع بغية ان تعرف نفسها وان تجعل من نفسها موضوعية ، وان تعثر على ذاتها وان تكون من أجل ذاتها • لقد اغتربت وانقسمت حتى تكون قادرة على ان تجد نفسها وان تعود الى ذاتها •

وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها ، ذلك لأن ما يكون حرا هو ما لا يرتبط بالآخر وما لا يعتمد على الآخر •

والفكر هو الذى يمكن الروح من بلوغ مرحلة الحرية هذه : ففى الادراك الحسى ، مثلا ، وكذلك فى مرحلة الوجدان ، اجد نفسى محصورا مقيدا وليس حرا • فأنا لا اكون حرا الا حين يصبح لدى وعى بوجدانى هذا • وللانسان غايات جزئية واهتمامات ومصالح خاصة وهو لا يكون حرا حقا الا اذا كانت هذه الامور له هو ، أى ملكه هو ؛ لأن هذه الغايات تتضمن دائما ( آخر ) ، وذلك مثل الرغبة ، والدافع •• الخ ، وليست هذه هى الانسان •

أما الفكر فهو وحده الذى يختفى فيه كل عنصر غريب ، وتكون فيه الروح حرة حرية مطلقة •• وهو ما نعبر عنه بالفلسفة [٧٧] •

والواقع ان نشاط العقل أو الروح Mind هو أن يعرف نفسه ، فأنا موجود بطريقة مباشرة ، لكن وجودى على هذا النحو ليس

---

(٧٦) ( محاضرات فى فلسفة التاريخ ) الجزء الأول ص ٣٤ وما بعدها ترجمة د• امام عبد الفتاح امام — دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ •

(٧٧) Hegel : History of Philosophy, Vol . I, p. 23.

الا بوصفي كائنا حيا أما بوصفي موجودا عاقلا فأنا موجود بمقدار ما اعرف نفسي . لقد كتب على معبد دلفي تلك العبارة الشهيرة ( أيها الانسان اعرف نفسك ) وهي الامر المطلق الذي يعبر عن العقل في طابعه الجوهري . لكن الوعي يتضمن ان اكون موضوعا لذاتي لكي أكون من اجل ذاتي . وهكذا تظهر هذه القسمة الكلية : فيقيم العقل ، أو الروح ، وجوده خارجا عن ذاته . اعني انه يضع نفسه في تخارج . واحدى صور التخارج هي : الزمان . فالوجود في الزمان هو لحظة جوهرية في تطور الفكرة الفلسفية بوصفها فكرة عينية ؛ وهو ما نسميه بتطور الفلسفات المختلفة في الزمان [٧٨] .

## ٦ ـ من المجرد .. الى العيني :

من الآراء المبتسرة ، والشائعة في الوقت نفسه ، فيما يقول هيجل الرأى الذي يقول ان الفلسفة لا تبحث الا مع المجردات وحدها ومع العموميات الفارغة فحسب ! وذلك يعنى ان الادراك الحسى ، والوعي الذاتي التجريبي ، والغريزة الطبيعية ، ومشاعر الحياة اليومية .. انما تقع في الضفة المقابلة للفلسفة لانها تمثل منطقة العيني ! وهذه الفكرة ظاهرة البطلان . لكن ذلك لا يمكن ان يفهم الا اذا فهمنا ما يقصده هيجل بالمجرد والعيني ، وهما مصطلحان يختلفان عنده عن معناهما الشائع . فالتجريد عند هيجل يعنى التركيز على جانب أو عنصر من الموضوع وعزله عن بقية العناصر وهو يتفق مع اسبنوزا Spinoza في القول بأن الافكار المجردة هي الافكار التي عزلت من سياقها المناسب وان التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير . فيما يقول ( مايرز H.A. Myers ) [٧٩] ومن هنا أمكن ان نقول ان الناس في حياتهم اليومية يمارسون اعظم الوان التجريد لانهم لا يركزون الا على جانب واحد فقط من جوانب

---

(٧٨) Ibid, p. 32 .

(٧٩) H.A. Myers : Spinoza - Hegel Paradox ( Preface ) — Cornell University Press, 1944 .

الواقع الحى المتعـددة الزوايا • والعينى عنده : ليس هـو الحسى أو المشخص كما يفهم عادة من هذا اللفظ ، لكنه ما يتضمن عناصر متعددة فهو غنى فى مضمونه •

ولهذا كانت المذاهب الأولى فى الفلسفة تعبر عن تجريدات فى حين ان المذاهب الأخيرة تمثل فكرا عينيا يضم الافكار الاساسية فى المذاهب السابقة • يقول : ( الفلسفة تقع فى نطاق الفكر ، ولهذا فان عليها ان تبحث فى الكليات وربما كان مضمونها مجردا لكنه كذلك من حيث الشكل فقط ، لأن الفكرة فى ذاتها عينية كما انها عبارة عن وحدة بين تعينات مختلفة • وها هنا تختلف معرفة العقل عن معرفة الفهم [٨٠] • ومن هنا أيضا نجد ان مهمة الفلسفة بوصفها معرفة عقلية معارضة للفهم هى ان تبين لنا ان الحقيقة أو الفكرة لا تتألف من عموميات فارغة ، ولكنها هى الكلى الذى يشمل فى جوفه الجزئى ولا ينفصل عن الفردى • ومعنى ذلك ان الحقيقة عندما تكون مجردة فلابد ان تكون غير حقيقية اعنى باطلا خـداعا •

والعقل البشرى السليم يسير نحو ما هو عينى • أما فكر الفهم فهو يظهر فى بداية الطريق ويكون مجردا ويركز على عمليات التجريد التى هى بالفعل مهمته الرئيسية : الفصل بين جوانب الشىء والتركيز على كل جانب على حدة ، واعتبار العنصر الواحد مستقلا عن غيره من العناصر والتى لا يكون له وجود بدونها •• ثم اذا سرنا قليلا اتضح لنا شيئا فشيئا ان عملية التجريد هذه ليست حقيقية ولكنها زائفة ولابد من ان

---

(٨٠) يقصد هيجل بالفهم Verstand تلك المرحلة من تطور الروح التى تنظر فيها الروح الى الاضداد على ان تستبعد بعضها بعضا بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة .

ويقصد بالعقل Vernunft تلك المرحلة من تطور الروح التى يظهر فيها قانون التوحيد بين الاضـداد . قارن ( ستيس ) ( فلسفة هيجـل ) ص ١٥٥ .

تصحح بعد ذلك بواسطة العقل أو الفكر النظرى الذى يقودنا الى المعرفة العقلية الحقيقية وهى نفسها المعرفة الفلسفية •• ومن هنا كانت الفلسفة هى اكثر الوان المعارف معارضة للتجريد والانفصال والعزلة واحادية الجانب ، لأنها تقود الانسان على العكس ، نحو العينى [٨١] •

وتعاقب المذاهب الفلسفية طوال التاريخ يكشف لنا عن ان سير التاريخ الفلسفى يتجه من المجرد الى العينى • فهو يبدأ بالفلسفات المجردة : « لأن الفلسفة تبدأ أولا بأن تكون ضمنية مباشرة ، مجردة ، وعامة ، فهى لم تتقدم بعد ولم تتطور ولم تظهر • أما الفلسفة الاكثر غنى والاكثر عينية فهى تأتى فيما بعد • والفلسفة الأولى هى الافقر من حيث التعينات اعنى من حيث ما يكمن بداخلها من افكار فلسفية ثم تظهر الفلسفات الاكثر غنى بعد ذلك • وقد يبدو ان هذا السير هو عكس الانطباع الذى يكون لدى المرء فى بداية الامر ، غير ان الافكار الفلسفية هى فى العادة ما يضاد مباشرة الافكار الشائعة »[٨٢] •

والواقع ان تطور المذاهب الفلسفية فى التاريخ ، يقابل ويوازى من الناحية الميتافيزيقية الخالصة تطور المقولات فى المنطق ، ذلك لأن كل مقولة من مقولات منطق هيجل تلخص مذهبا فلسفيا معينا وتعبر بذلك عما وصل اليه الفكر الفلسفى فى مرحلة تاريخية معينة •

ومن هنا فان المنطق ، فيما يرى هيجل ، يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود ، وهى أول مقولة فى سلم المقولات ، وهى فى نفس الوقت أكثرها تجريدا وفقرا ، ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم • وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول

---

(٨١) Hegel : History of Philosophy, Vol. I. p. 24, 25.

(٨٢) امام عبد الفتاح امام : ( المنهج الجدلى عند هيجل ) ص ١٤٩ •

فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين اخريين ، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم • وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة من المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة اعلى — حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل ! ومعنى ذلك ان الطريقة الجدلية التى يسير عليها تاريخ الفلسفة لا تضيف شيئا جديدا لأن الدور الذى تقوم به بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، ان تبرز للعيان ما سبق ان قالته العصور الماضية كلها عن الفكر (٨٣) •

## ٧ — تطور المذاهب الفلسفية :

ومعنى ذلك ان الفلسفات الأولى المبكرة هى أكثر الفلسفات تجريدا وفقرا •• وهذا يتفق تماما مع الاسس العامة للمذهب الهيجلى الذى يرى ان كل مرحلة أولى لابد ان تتسم بهذه الخصائص — ففى هذه الفلسفات أقل تعين للفكر وفيها عموميات ( أى افكار عامة أو مقولات ) لم تتحقق بعد • ولابد أن يكون ذلك واضحا أمام ذهن مؤرخ الفلسفة حتى لا يتطلب من الفلسفات القديمة اكثر مما يكون فى استطاعتها ان تعطيه ، أو ان يحملها ما لا طاقة لها به • ومن هنا فاننا ينبغى الا نطلب من هذه الفلسفات أى تحديدات أو تعينات فكرية أو مقولات (٨٤) • لا يمكن ان تظهر الا مع ظهور وعى أعمق أو تطور أبعد للروح • فمن السخف أن نفعل ، كما فعل بعض المؤرخين ، فنتساءل عما اذا كان يمكن ان توصف فلسفة ( طاليس ) بالتألية أو الالحاد •• ! وهل أثبت طاليس وجود الله مشخص أم انه قرر فحسب وجودا كليا غير مشخص •• ؟ « لان هذا السؤال يتعلق هنا بنسبة الذاتية الى فكرة أعلى أى تصور شخصية لله •• ومثل هذه الشخصية على نحو ما نفهمها الان هى أكثر غنى واكثر

---

(٨٣) قارن المرجع السابق نفسه ص ١٣٥ — ١٥٠ •

(٨٤) Hegel : Op. cit. p. 41.

تركيزا ( مما جاء فى فلسفة طاليس ) ومن ثم كانت تمثل فكرة متأخرة • ومعنى ذلك انه ينبغى الا نبحث عنها فى العصور الأولى المبكرة •• ولو اننا استخدمنا افكارنا الخاصة بحيث نحكم عن طريقها على هذه التصورات العميقة ، لحكمنا بغير شك على الفلسفات القديمة بأنها الحادية • غير ان مثل هذا الحكم لابد ان يكون باطلا كذلك ، لأن الافكار . كأفكار ، لم يكن فى استطاعتها فى البداية ان تصل الى التطور الذى وصلنا اليه (٨٥) • فلا شك اننا الان نصوغ مفاهيم الالحاد والايمان نتيجة لتطور طويل فى الفكر الدينى والفكر الفلسفى على السواء : وهو أمر لم يكن قائما فى العصور الفلسفية الأولى لا سيما فى بداية التفلسف على نحو ما هى عليه عند رجل مثل طاليس •

واذا كان تطور الفلسفة يسير من المجرد الى العينى بحيث تكون المذاهب الفلسفية الأولى أكثر تجريدا وفقرا ، والمذاهب اللاحقة أكثر تحديدا وغنى وعينية • فانه ينتج عن ذلك ان تكون المذاهب المتأخرة : « تعبر عن انغماس أبعد فى الفكرة الشاملة ذاتها ، وادراك اكمل للفكرة الشاملة نفسها • » على حد تعبير هيجل (٨٦) • ومعنى ذلك ان آخر المذاهب الفلسفية هى اكثرها تطورا واكثرها غنى وعمقا • فهى تجمع فى جوفها العناصر الاساسية فى جميع المذاهب السابقة ، وما قد نظن لأول وهلة انه انقضى وزال نجده باقيا ومحفوظا فى داخل هذه الفلسفة ، ومعنى ذلك ان هذه الفلسفة الأخيرة هى مرآة ينعكس عليها تاريخ الفلسفة بأسره (٨٧) •

واذا كانت الفلسفة الأولى هى اكثر الفلسفات تجريدا لأنها الاصل ، ولانها لم تخط بعد أية خطوة الى الامام ، فان هذه الفلسفة الأخيرة هى أكثر الفلسفات عينية لانها القمة التى يصل اليها تطور هذه الفلسفات :

---

(٨٥) Hegel : Op. cit. p. 41.

(٨٦) Ibid. p. 42.

(٨٧) Ibid.

( ونحن لا نقول ذلك ، كما قد يبدو لأول وهلة ، انطلاقا من نعرة خاصة أو تفاخر بفلسفة عصرنا وانما لأن من طبيعة العملية كلها ان تكون الفلسفة الأكثر تطورا فى العصر التالى هى بالفعل نتيجة لسير العقل المفكر فى العصور السابقة وانها فى تقدمها من الفلسفات الأولى لا تبدأ من ذاتها أو لا تكون فى حالة عزلة ، وهذا يجعلنا لا نتردد فى القول بأن الفكرة الشاملة على نحو ما تدركها وتعبر عنها الفلسفات الأخيرة هى أكثر تطورا وأكثر عمقا وأكثر غنى (٨٨) .

ومثل هذه النظرة الى الفلسفة وتاريخها لا تعلى من شأن الحاضر الا من حيث انه القمة التى يصل اليها التطور الماضى ، ومن ثم فهى تجنبنا النظرة المجحفة الى المذاهب الماضية والتى نرى ان هذه المذاهب لا امل فيها ولا رجاء ، وليس فى دراستها نفع لذا فان علينا أن نبدأ من الحاضر ونبنى كل شىء من جديد ، وتلك هى نظرة رجل مثل ديكارت الذى ينادى بأنه اذا كان لابد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك الا بأن نضرب بكل الماضى عرض الحائط ، وان نصرف النظر نهائيا عن كل ما قاله الاقدمون ، أو على حد تعبيره ، ان نتحلل من كل الافكار التى ورثناها وان نبدأ من جديد باقامة مذهب فلسفى ، ثم نجد مفكرا آخر مثل امرسون Eemrson يعبر عن نفس هذا الرأى فيقول على لسان الطبيعة ( أيها الانسان ! ان العالم أمامك جديد ، وهو جديد فى كل لحظة ، فلا تتعلق بشىء مما عرفته فى الماضى ، بل عليك ان تبدأ كل شىء من جديد ) . ولكن ديكارت ، وامرسون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين يخطئو حين يأخذون بهذه النظرة المجحفة الى تراث الاقدمين لان ديكارت نفسه لم يقم مذهبه الا على اساس ما قدمته المذاهب السابقة (٨٩) .

---

(٨٨) دكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابة ( ربيع الفكر اليونانى ) ص ٦ .

(٨٩) Ibid, p. 39.

والنظرة الهيجلية الى تاريخ الفلسفة سوف تمنعنا كذلك من ان ننحو باللائمة على المذاهب القديمة حين لا نعثر فيها على أفكار معينة لم يكن فى استطاعة الجو الثقافى الذى ظهرت فيه ان يعمل على انضاجها ، كما سبق ان أشرنا منذ قليل ؛ وهى تمنعنا كذلك من ان نحمل الفلسفات القديمة أكثر مما تحتمل فنعزو اليها أفكرا لم تخطر لها على بال ! وهكذا تنشأ الاخطاء عند معظم مؤرخى الفلسفة حين ينسبون لفيلسوف ما ؛ عددا من القضايا الميتافيزيقية لم يكن هو نفسه يعرف عنها شيئا ولا نجد لها أدنى أثر فى التاريخ — وعلى سبيل المثال ففى كتاب تاريخ الفلسفة الذى آلفه ( بروكر Brucker ) نجد قائمة بثلاثين أو أربعين أو مائة نظرية مقتبسة من طاليس وآخرين دون ان يكون فى استطاعتنا ان نتعقب أية فكرة منها ونردها الى مصدرها الاصلى عند واحد من هؤلاء الفلاسفة ؛ وعلى هذا النحو نجد ( بروكر ) ينسب الى طاليس قوله : ( لا شىء يخرج من لا شىء Ex Nihilo Nihil Fit أو انك لا تستطيع أن تخرج شيئا من لا شىء أو ان تستخرج من شىء ما ليس موجودا فيه . ولقد استنتج ( بروكر ) ذلك من قول طاليس ( ان المـاء خالد أو ابدى ) ! ثم واصل استنتاجاته فذهب الى انه ما دام الأمر كذلك فلابد أن يدرج طاليس ضمن الفلاسفة الذين انكروا الخلق من العدم ، وهو موضوع كان طاليس ، على الاقل من الناحية التاريخية يجهله جهلا تاما ! .

وفى استطاعتنا أيضا ان نأخذ الأستاذ ( ريتر Ritte ) مثلا آخر لهذا المنهج ، رغم انه كتب كتابه ( تاريخ الفلسفة الايونية ) بعناية وكان بصفة عامة حذرا وحريصا الا يدخل أفكارا أجنبية أو غريبة عن فكر الفيلسوف — فانه رغم ذلك كله قد عزا الى طاليس أكثر مما هو موجود فى تاريخ الفلسفة ! فهو يقول : ( وعلى ذلك فاننا لابد أن ننظر الى فكرة الطبيعة عند طاليس على انها دينامية من حيث المبدأ ، ذلك لأن طاليس ينظر الى العالم على انه حيوان حى شامل لكل شىء ، وقد تطور من جرثومة ، شأنه شأن جميع الحيوانات الأخرى ، وهـذه الجرثومة ، اما الرطوبة أو المـاء كما هى الحال فى جميع الحيوانات الأخرى .

وعلى ذلك فان الفكرة الأساسية عند طاليس هى ان العالم كل حى متطور من جرثومة وانه استمر فى الحيـــاة كما يفعل الحيوان عن طريق التغذية التى تناسب طبيعته ، وتلك أقوال تختلف أتم الاختلاف عما يقوله أرسطو عن فلسفة طاليس ! اننا ينبغى ألا نجعل الفلسفة القديمة ، بمثل هـــذه الاستنتاجات ، شيئا مختلفا أتم الاختلاف عما كانت عليه فى الأصل[٩٠] .

ان هـــذا المنهج الغريب الذى يأخذ به ( بروكر ) و ( ريتر ) وغيرهما يؤدى بنا الى أن نشكل نحن فلسفة القدامى على نحو ما نشتهى بحيث تجىء تلك الفلسفات معبرة عن صور من تفكيرنا الخالص !

ان تقدم التطور يعنى ظهور فلسفة معينة فى عصر معين ذى ثقافة معينة ، وبالتالى ظهور تحديدات فكرية معينة ، ويعنى أيضا ان الفكرة الشاملة قد وصلت الى مرحلة معينة ، وان الوعى قد تطور الى درجة جزئية خاصة . وعلى تاريخ الفلسفة ان يدرس مثل هـــذا التطور لظهور الفكر وتقدم الوعى . ومن هنا فان علينا أن نلزم الدقة فى استخدام الكلمات والبحث عن الافكار . ذلك لأن استخدام ( تحديدات فكرية ) أو مقولات أكثر تطورا لا تنتمى الى وعى الفيلسوف هو اقحـــام أفكار متأخرة على تطور الفلسفة وهو خطأ يقع فيه مؤرخ الفلسفة فى كثير من الأحيان . ولذلك فقد قرر أرسطو ان طاليس حدد مبدأ كل شىء بأنه ( المـــاء ) لكن ( انكسماندر ) تاميذه هو أول من استخدم كلمة ( المبدأ ) ، ومعنى ذلك ان طاليس لم يكن لديه علم بهذه الفكرة على الاطلاق ، لكنه نظر الى المبدأ على انه بداية فى الزمان لا على انه مبدأ أساسى ، فطاليس لم يدخل فكرة السبب فى فلسفته ، وحتى ذلك الحين فلا يزال السبب الأول يمثل فكرة أكثر تطورا وتقدما وأبعد تحديدا . وهناك أمم بأسرها لم يكن لديها فكرة عن تصور السبب على الاطلاق لأنه يتضـــمن خطوة عظمى على درب التطور[٩١] .

---

(٩٠) Hegel : History of Philosophy , Vol, I, p. 44.

(٩١) Ibid.

وكما هي الحال في النسق المنطقي للفكر فان كل صورة من صور الفكر لها مكانها الذى فيه وحده تكون كافيه ، وهـــذه الصورة تصبح ، عن طريق التطور التقدمي المستمر ، عنصرا ثانويا ، وتلك هي الحال نفسها في تاريخ الفلسفة : فكل مذهب يكون له مغزاه العميق عندما ندرجه في سياق التطور التاريخي ككل بحيث يبدو حلقة في سلسلة التقدم المستمر تمثل مرحلة جزئية في تطور العملية كلها ولها مكانها المحدد حيث تكون لها قيمتها الحقيقية ومغزاها العميق • ويمكن أن نتصور طابعها الخاص تصورا حقيقيا طبقا لهذا التحديد ، ولابد أن ننظر اليها من هـــذا المنظور وحده ان أردنا ان نحكم عليها حكما عادلا ، وعندئذ لا نطلب من آية فلسفة شيئا ، ولا نتوقع منها شيئا . أكثر مما قدمته بالفعل . ولا ينبغي ان نبحث عن الاشباع التام أو الرضا الكامل لأن ذلك لا يمكن أن يتم الا في تطور للمعرفة أكثر اكتمالا • اذ ينبغي علينا الا نتوقع ان نجد الاجابة عن تساؤلات وعينا الحاضر واهتمامات عالمنا المعاصر وقد قدمها الينا الفلاسفة القدامى ! ان مثل هـــذه الأسئلة تفترض مقدما تطورا معينا فى الفكر ، ومن ثم فكل فلسفة تنتمى الى عصرها الخاص . وهي محصورة بداخله ، محدودة بحدوده • وهذا يعنى أنها تجلى لمرحلة جزئية من التطور •

ان الفرد هو انتاج مجتمعه وعالمه ، تتجلى فيه صورته فى تكوينه وصفاته ، وهو لا يستطيع أن يهرب من عصره أكثر مما يستطيع أن يهرب من جلده[٩٢] • انه ينتمى الى عقل كلى واحد هو الذى يشكل جوهره ووجوده الخاص •• فكيف يمكن له أن يهرب منه •• ؟ انه نفس العقل الكلى الذى تعبر عنه الفلسفة عن طريق الفكر ، فالفلسفة هى فكر العقل

---

(٩٢) قارن عرض هيجل لهذه الفكرة نفسها فى كتابه ( فلسفة الحق ) حيث يقول : ( ان كل واحد منا هو ابن عصره وربيب زمانه ، والفلسفة هى عصرها ملخصا فى الفكر ) .

The Philosophy of Right p. 11.

Eng. Trans . by T.M. Knox , London 1942.

الكلى ذاته ومن ثم فهى مضمونه الجوهرى • وكل فلسفة هى عصرها الخاص ، حلقة فى السلسلة كلها : سلسلة التطور الروحى ، وبالتالى ففى استطاعتنا أن نجد فيها اشباعا للاهتمامات التى تنتمى الى هـذا العصر الجزئى المعين(٩٣) •

وعلى هـذا الأساس فان الفلسفات الأولى لا تشبع العقل الذى تسيطر عليه تصورات أكثر عمقا ، لأن ما يبحث عنه العقل فى الفلسفة فى هـذه الحالة هو هذا التصور العميق الذى لا يشكل مضمونها بعد ، ومن هنا فاذا كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلسفات حية دائما وحاضرة باستمرار ، فهى كذلك فى مبادىء هـذه الفلسفات ، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين كما انه لا يمكن احياؤهما !

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم : أفلاطونيون ، أو أرسطيون أو رواقيون ، أو ابيقوريون •• الخ •• لأن محاولة احياء هذه الفلسفات ليست سوى رده الى الوراء الى مراحل أولى • أعنى أن تعود بعقلك الذى يحمل ثقافة أكثر عمقا القهقرى الى تلك المراحل الأولى • ولا يمكن أن يحدث ذلك بل لابد أن يكون أمرا مستحيلا وحماقة كبرى مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاولة الارتداد الى مرحلة الشباب ! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكى يرتد صبيا ! فى الوقت الذى يكون فيه : الرجل والشاب والطفل جميعا عبارة عن شخص واحد ! صحيح انه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لاحياء الفلسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية •• الخ حتى ان ( جاسندى ) حاول احياء الابيقورية ، فى العصور الحديثة ، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الابيقوريين — بيد انها كانت محاولة فاشلة لأنها أسقطت من حسابها عامل التطور ، وضربت صفحا عن ثقافة العصر ! ان ما يسمى بفترات ( الاحياء ) فى التاريخ ليست سـوى فترات انتقال نتعلم فيهـا الصور المتضمنة فى

---

(٩٣) Hegel : History of Philosophy , Vol. I, p. 45.

الفلســفات الماضية ، ونعرف من خــلالها الخطوات الضرورية على درب التطور .

وعندما دعيت الفلسفة الحديثة بنفس الطريقة الى الارتداد الى نقطة بداية فى الفلسفة القديمة ( لا سيما عند أفلاطون ) لم يكن ذلك سوى دعوة لا معقولة مثلها مثل رجل يطلب من مجموعة من المتدينين فى المجتمع الحديث أن يعودوا « القهقرى » الى العادات والأفكار التى التى كان يعتنقها الرجل البدائى فى غابات أمريكا الشمالية ! ان عودة العقل المتطور الغنى الى بساطة بدائية من هــذا القبيل هى عودة الى التجريد أو الى الفكر المجرد الفقير الفارغ ، وينبغى ان ننظر اليها على انها قرار مصدره عدم القدرة على التمتع بالمــادة الغنية للتطور الموجودة أمامه والتى تتطلب الســيطرة عليها ، والتمكن من فهمها فى أعماق ذاتها عن طريق الفكر ، انها سعى للبحث عن ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة فيهرب الى الجدب والعقم(٩٤) .

### ٨ ــ نتائج التصــور الهيجلى :

يرى هيجل ان هناك مجموعة من النتائج تترتب على تصوره السابق لتاريخ الفلسفة يمكن أن نوجز أهمها فيما يلى :

**أولا ــ** النتيجة الأولى التى تنتج عما سبق ان ذكرناه فى هذه الدراسة هى ان تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية وهو تقدم عقلى تختفى فيه العرضية . فتاريخ الفلسفة محدد تحديدا مطلقا كتحديد الأفكار الشاملة تماما ، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هى الجدل الداخلى لصور المذاهب الفلسفية :(لأن الفكرة الداخلية تلغى هذه الصور المتناهية) .

**ثانيا ــ** النتيجة الثانية ان كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية فليس منها ما اختفى وزال ، وانما تجدها عناصر ايجابية فى كل واحد . وعلينا

---

(٩٤) Ibid p. 47, 48.

أن نفرق بين المبدأ الجزئي لهذه الفلسفات وبين التحقق الفعلي لهذا المبدأ من خلال الخارطة الكلية : فالمبادىء باقية ، وآخر فلسفة هي نتيجة لكل الفلسفات السابقة ، ومن هنا فلا توجد فلسفة قد تم دحضها وتفنيدها ، لأن ما يدحض ويفند ليس هو مبدأ الفلسفة وانما ينصب التفنيد على القول بأن المبدأ ليس له طابع نهائي ومطلق ، فالفلسفة الذرية ، مثلا ، قد أثبتت ان الذرة هي الوجود المطلق ، وانها وحدة لا تقبل القسمة وهي أيضا الفرد أو الذات . ودحضت هـذه النظرية ولم يعد هناك ( ذريون ) لكن لا يزال المبدأ قائما ففي استطاعتك ان تقول ان العقل وحدة أو ذرة . لكن هـذا الوصف لا يعني سوى انك تنسب اليه طابعا عمقيا يعجز عن التعبير عن أي شيء عميق فيه . صحيح ان المبدأ الذري لا يزال قائما لكنه الآن لم يعد هو المبدأ المطلق . ومثل هـذا التناقض يظهر في كل تطور : فنمو الشـجرة يعني سلب البذرة ، ونمو الزهرة سلب للأوراق فهي تعلن ان هـذه الأوراق ليست هي الصورة الحقيقية لوجود الشجرة ، ثم تجيء الثمرة فتعلن بوجودها ان الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات ، ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أي منها ان يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة . ومن هنا فاننا ننظر الى تاريخ الفلسفة نظرة مزدوجة تتضمن جانبا ايجابيا وآخر سلبيا في آن معا(٩٥) .

**ثالثا** ــ كل مبدأ من مبادىء الفلسفات المختلفة قد ساد فترة معينة من الزمان ، وحين نفسر نسق العالم كله من خلال هـذه الصورة الخاصة ، فان هـذا التفسير يسمى في هـذه الحالة مذهبا فلسفيا ، ولابد بالطبع من دراسة هـذا المذهب ، غير انه مادام المبدأ الذي يقوم عليه هـذا المذهب هو نفسـه مبدأ مجرد فانه ، لهذا السبب ، لن يكفي لكي يشمل الصورة التي تنتمي الى تصورنا للعالم . فالمبادىء الديكارتية على سبيل المثال تصلح تماما للتطبيق على الاليات ولكنها لا تصلح لشيء غير ذلك ،

---

(٩٥) Ibid, p. 38.

فتفسيرها لبقية الموجودات فى العالم : كالنبات والحيوان .. الخ تفسير غير مقنع ، وبالتالى ، غير كاف[٩٦] !

**رابعا** ـ ينتج من ذلك أيضا أننا ينبغى الا نعالج تاريخ الفلسفة على انه دراسة للماضى على الرغم من انه تاريخ ، لأن نتاج العقل هو الذى يشكل مضمون هـذا التاريخ ، ولا يعد ذلك ماضيا لأن ما نصل اليه فى تاريخ الفلسفة هو الحق وهو الخالد وهو الأبدى . وليس هو ما يوجد الآن وما لا يوجد بعد ذلك : انه حقيقة لا لليوم أو للغد ، وانما هو يجاوز حدود الزمان ويعلو عليها . صحيح ان الصورة المـادية الجسمية لتلك العقول العظيمة ، أى الفلاسفة الذين هم أبطال هـذا التاريخ ، أقصد الوجود الزمانى والحياة الخارجية لهؤلاء الرجال قد انتهت وزالت ، لكن أفكارهم لا تزال حية ، تعمل وتؤثر ، وتوتى أكلها ، والمضمون العقلى الذى أعلنوه لم يكن حلما لأن الفلسفة ليست لونا من ألوان التجوال النومى أو السبات الانتقالى ! ولكنها الوعى المتطور ، والروح النشـطة الفعالة الكادحة الى الحقيقة ، وما قام به هؤلاء الأبطال هو سبر اغوار العقل وفض مكنونات الروح والتنقيب فى أعمق أعماقه حتى عثورا على الجوهر أو على الماهية فقدموه لنا فى ضوء النهار ، أعنى قدموه الى الوعى والمعرفة وتلك يقظة تامة ، وصحوة دائمة ومستمرة . ومن ثم فان أعمالهم هـذه لا تودع معبد الذكرى أو يطويها النسيان بوصفها أفكارا عفى عليها الزمان ، ولكنها حاضرة وحية الآن بنفس القوة التى كانت عليها فى عصرها سـاعة ظهورها . والنتائج التى وصلوا اليها والأعمال التى حققوها لم تهدمها المذاهب اللاحقة ، لكنها لا تزال موجودة وهى التى يجب علينا نحن أن نعيشها وهى لا تحتاج الى وسائط من قماش أو ورق أو رخام أو تماثيل لحفظها ، لأن هـذه الوسائط أو الوسائل المـادية زائلة وفانية ، ان وسيلتها هى الحكمة والوجود الخالد للعقل الذى

---

(٩٦) Ibid, p. 39.

لا يستطيع السوس أن يفسده ولا يستطيع اللصوص أن يسطو عليه[٩٧] .
ومثل هـذه المعرفة لا نتعلمها فقط ولا هي معرفة بما هو ميت مدفون وفاسد ، وانما نحن نعيشها ونحياها لأنها حية وخالدة ، ومن هنا فان تاريخ الفلسـفة لا يلقى بالا الى ما قد مضى وانما هو يهم بدراسـة الحاضر الحى[٩٨] .

## ٩ ــ نقـد .. وتقـدير :

لا شك ان هيجل يقدم لنا منظورا جديدا يكشف عن أشياء جديدة ومثيرة فى الفلسفة ، ومن هنا فقد كان له أثر حاسم فى الطريقة التى كتب بها تاريخ الفلسفة بعده . واذا أردنا ان نقف فى نهاية المقال لننظر الى الفكرة الهيجلية عن تاريخ الفلسفة لنكشف عما فيها من جوانب قيمة وما تخللها من ثغرات فاننا لا نجد أفضل من أن نستعيد الكلمات التى كتبها هيجل فى خاتمة المقدمة الطويلة التى مهد بها للحديث عن المذاهب الفلسفية المختلفة . يقول : « عند هـذا الحد ينتهى تاريخ الفلسفة . لقد كانت رغبتى ان تعرفوا من خلال هـذه المحاضرات ان تاريخ الفلسفة ليس تراكما أو تجميعا أعمى لمجموعة من الأفكار الخيالية أو انه سـير عنوى أو تسلسل اتفاقى . لقد كنت أسـعى ، على العكس من ذلك ، أن أبين لكم ان هناك تطورا ضروريا فى تعاقب الفلسفات واحـدة أثر الأخرى بحيث تفترض الواحـدة منها الأخرى بالضرورة ومن ثم فان النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هى :

**أولا** ــ لم يكن هناك فى جميع العصـور سوى فلسفة واحـدة أما الاختلافات فهى ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحـد .

---

(٩٧) يشير هيجل فى هذه العبارة اشارة واضحة الى قول السيد المسيح ( لا تكنزوا لكم كنوزا على الأرض حيث يفسد السوس والصـدأ وحيث ينقب السارقون ويسرقون ، بل اكنزوا لكم كنوزا فى السماء حيث لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون ولا يسرقون ) انجيل متى الاصحاح السادس ١٩ ــ ٢٠ .

(٩٨) Hegel : History of Philosoply, Vol. I. 39.

**ثانيا** ــ تعاقب المذاهب الفلسفية لا يرجع الى الصدفة وانما يمثل سلسلة ضرورية لمراحل تطور العلم •

**ثالثا** ــ ان الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور ومن ثم ، فان الحقيقة فى أعلى صورها هى التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن نفسه • ولهذا فاننا نجد ان آخر فلسفة تتضمن تلك الفلسفات التى سبقتها وهى تشمل فى جوفها جميع المراحل السابقة»[٩٩] •

ويقول فينــدلى Findley معلقا على هــذه العبارة الأخــيرة « ان هــذه الكلمات توحى بما يأتى : انه على حين ان من حق الفيلسوف أن يستخدم كلمة المطلق فى وصف مذهبه ، وان يقول انه يعرف حقيقته شريطة أن يمثل مذهبه آخر ثمرة فى التقدم الفلسفى فانه سوف يكون من حق أى فيلسوف آخر بالضبط ولو ان هيجل لم يجد مبررا ضروريا لأن يقول ذلك ) ــ ومن حق أى فيلسوف متأخر أن يتحدث عنه بطريقة مختلفة • وبناء على هــذه النظرة فان الحقيقة الهيجلية هى على وجــه الدقة مسألة معاصرة ولم يتوقع هيجل دواما لمذهبه أكثر من أن يحفظ ويبقى جوهره فى المذاهب الجيــدة التى تأتى بعده • وهــذا التفسير لعباراته تفسير معقول للغاية •• »[١٠٠] •

ونحن نحمد لهيجل هــذه النظرة الجديدة التى تربط بين المذاهب الفلسفية المختلفة وتعتبرها حلقات فى سلسلة واحدة ، وبذلك تنهى الصراع والاقتتال بين الفلاســفة على اعتبار انهم جميعا يكتشفون جوانب من الحقيقة مثلهم مثل العميان الذين تحسسوا الفيل فى الاسطورة الشهيرة فاكتشف كل منهم جانبا هاما وركنا سليما لكنه أخطأ حين أصر على أن ما لمســه هو الفيل كله ! وكذلك المذاهب الفلسفية كل منها يكشف مبدأ

---

(٩٩) Ibid, p. 548 .

(١٠٠) J. N. Findley : Hegel : A Re-Examination. p. 340.

ويركز عليه وكثيرا ما يكون الاكتشاف سليما والوصف صادقا لكن الخطأ يكمن فى النظرة وحيدة الجانب ، التى تأخذ بها المذاهب الفلسفية المختلفة حين تصر على ان الجانب الذى لمسته من الحقيقة هو الحقيقة بأسرها ! وعلى هـذا النحو ينتهى الصراع بين الوجودية التى ترتكز على الفرد وتهتم بحريته وبين الماركسية التى تهتم بالمجتمع وتعطيه كل شىء ، وتظهر امكانية التوفيق بين الفكرتين على اعتبار انهما عنصران فى حقيقة واحدة ، ولعل ذلك يعطينا تفسيرا لمحاولة ( جان بول سارتر ) فى كتابه الأخير ( نقد العقل الجدلى ) حين سعى الى مثل هـذا التوفيق وايجاد مركب يجمع بين الفلسفتين على صعيد واحد حين يهتم بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع .

وفضلا عن ذلك فقد كان لهذه النظرة الجديدة أثر ضخم على كتابة تاريخ الفلسفة بعد هيجل ، يقول فيندلبانت Windelband : « لقد اعتمد كتاب كثيرون على وجهة نظر هيجل فى تاريخ الفلسفة ، اعتمد عليها فى ألمانيا ج.أ. مارباخ Marbach فى كتابه ( تاريخ الفلسفة ) ليبزج ١٨٣٨ — وكذلك هيرمان — Hermann فى كتابه ( تاريخ الفلسفة ) ليبزج ١٨٧٦ كما سار فيكتون كوزن V. Cousin فى فرنسا فى الخط الهيجلى نفسه وذلك فى كتابين هما : ( مدخل الى الفلسفة ) باريس عام ١٨٢٨ وظهرت طبعته السابعة عام ١٨٧٢ و ( تاريخ عام للفلسفة ) — باريس ١٨٨٤ الطبعة الثانية عشرة — »(١٠١) ويقول ألفرد فيبر A. Weber « ان ألمع مفسرى الفلسفة القديمة والحديثة من أمثال اردمان و ( تسلر ) وكونو فيشر وغيرهم كانوا نتيجة مباشرة للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة »(١٠٢) ويقول ( كوفمان ) : « لم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصر هيجل الا وكان يحمل فى طياته الروح الهيجلية العامة

---

(١٠١) Windelband : History of Philosophy, p. 10, 11
Eng. Trans. by James Tufts Macmillan, L 90.

(١٠٢) A. Weber : History of Philosophy ; p. 533.

فى الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على انها نمو لكل واحد وأفرع لشجرة واحدة • ومؤرخو الفلسفة من أمثال ( اردمان ) وتسلر وفيندلبانت يسيرون فى نفس الطريق وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه ، مثل برتراند راسل فى تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضا يقتفون آثاره »[١٠٣] •

نحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الشرقية بل نراه يتحدث فى صفحات طويلة عن الفلسفة الصينية عن أعلامها ( كونفو شيوس ) وفلسفة يى ـ كنج Y-King ونظرية تاو ـ سى Tao-See •• الخ •

كما يتحدث أيضا عن الفلسفة الهندية : فلسفة سنكيهيا Sanc-Hya وفلسفة جوتاما Gotama •• الخ • صحيح انه يساير جمهرة المؤرخين فى ان الفلسفة بدأت بمعناها الدقيق فى بلاد اليونان لكنه ؛ مع ذلك ، لا يغفل أثر الفلسفات الشرقية فى تكوين الخيوط الأولى للفكر البشرى ، بل انه ليجعل من مذهب البوذية وما صاغه فى العدم ممثلا للمقولة الثانية فى منطقة بعد مقولة الوجود التى لخصت فلسفة الايليين •

ونحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الاسلامية والتراث العربى بصفة عامة فقد أفرد له صفحات طويلة فى كتابه وتحدث عنه فى شىء من التفصيل الا اننا نأخذ عليه انه نظر الى هـذا التراث على انه مجرد شرح وتفسير للفلسفة اليونانية لا سيما أرسطو !

ومن الأخطاء التى وقع فيها أيضا اسقاطه لعنصر الزمان مع انه أساسى فى فهم التاريخ ، لكنه تغاضى عنه وأباح لنفسه أن يقدم ويؤخر فى المذاهب الفلسفية حتى تتفق مع السير الجدلى لمقولات المنطق !

---

(١٠٣) W. Kaufmann : Hegel : Reinterpretation , Texts p. 986.

ولقد أدت به هـذه النظرة الغريبة الى ان يقذف بالطبيعيين الأول خارج سفينة الفلسفة بحجة انهم لم يعبروا فى فلسفتهم عن مقولات عقلية خالصة ! كما أدت به هذه النظرة أيضا الى القول بأن التاريخ الصحيح للفلسفة يبدأ من حيث تبدأ مقولات المنطق : ولهذا فقد بدأ هـذا التاريخ الصحيح بالمدرسة الايلية لأن أول مقولة فى منطق هيجل هى مقولة الوجود !

يقول جون باسـمور John Passmore فى معرض نقـده للنظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة : « ان الكتات الذى كتبه هيجل هام من زاوية انه نظر الى الفلاسفة السابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا فقط رجالا يعتنقون آراء معينة • لكنه أخطأ حين حاول أن يبين لناكيف انهم يتحركون دون أن يشعروا نحو ( الهيجلية ) فان ذلك يؤدى الى تزييف لعمليات سير التاريخ لأن الفلسفات التى لا تصلح لأن توضع فى هـذا القالب سوف تطرد وتحذف على أنها ليست سوى ( انحرافات ) أو كما هى الحال فى فلاسفة من أمثال ( باركلى ) و ( هيوم ) لا تدرس الا دراسـة سريعة • فى حين ان فلاسـفة من أمثال جاكوب بوهمى Jakob Boehme الذى يناسب مخطط هيجل فقد ناقشه باسهاب لا يتناسب مع وزنه الفلسفى »(١٠٤) •

* * *

---

(١٠٤) Encyclopedia of Philosophy, p. 227.

مشروع لإعداد

# قاموس بالمصطلحات الهيجلية

## مشروع لاعــداد :

### قاموس بالمصطلحات الهيجليــة

على الرغم من أن هيجل كان يرى أن الفلسفة ينبغى أن تكون واضحة للناس جميعا ـــ عكس شلنج ـــ ويعارض الفكرة القديمة التى تقول انها علم مضنون به على غير أهله ـــ فان مؤلفاته قد اتسمت بالجفاف الشديد ، والتنظيم المحكم الدقيق ، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة فى كثير من الأحيان ، مما جعلها من أعقد ما أنتجه الفكر البشرى •

والطريف أنه كان يرجع جانبا ـــ على الأقل ـــ من هــذا الغموض الى الناس أنفسهم ، فهم ـــ من ناحية ـــ يلتصقون التصاقا شديدا بالأشياء المحسوسة ، مع أن الفلسفة هى الارتفاع من المحسوس الى المعقول • وهم ـــ من ناحية أخرى ـــ يريدون فهمها دون بذل أى جهد حقيقى متعللين بحجة واهية وهى انهم يملكون عقولا قادرة على فهمها ؛ مع أن لكل علم مفاتيحه الخاصة ، وهــذه المفاتيح فى حالة الفلسفة هى المصطلحات الفنية الخاصــة التى تحتــاج الى دربة ودراية • يقول : « ان الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد فى فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الأحذية ، فلابد لك أن تتدرب على هــذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك فى يديك القدرات الخاصــة ، وفى قدميك المقــاس الخاص •• » ! [ موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٥ ] [1] •

على أن غموض الفلسفة الهيجلية بصفة عامة ومصطلحاتها بصــفة خاصــة يرجع الى أســباب أخرى غير تلك ذكرها فليسوفنا ، منهــا ـــ مثلا ـــ أن هيجل كانت تعوزه فى الحقيقة حلاوة الأسلوب فأسلوبه ـــ

---

(١) انظر ترجمتنا لموســوعة العلوم الفلسفية لهيجل الجزء الأول ص ٥٣ ـــ ٥٤ دار التنــوير بيروت عام ١٩٣٨ ( العــدد الســادس من المكتبــة الهيجلية ) .

حتى فى نظر الألمـان أنفسهم على جانب كبير من الجفاف والتعقيـد وهو يرجع كما يقول بعض الباحثين الى تأثره الشـديد باللغة اللاتينية وما فيها من جمل مطولة ) ، ومنها ميله الشـديد الواضح الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالألفاظ ، وهى اشتقاقات كان يعتمد عليهـا فى كثير من الأحيان لشرح فكرته وتبريرها ، ومنها أنه بدل فى المصطلحات القديمة وأعاد تشكيلها من جديد وأعطاها معان خاصـة دون أن يهتم كثيرا بشرح هـذه المصطلحات ، ومنها أخيرا توقه الشـديد الى أن تكون له مصطلحات خاصة به فلجأ الى نحت مصطلحات جديدة٠٠الخ ٠ ويلخص «ج٠رويس» هـذه الأسباب ــ فى المقال القيم الذى كتبه عن المصطلحات الهيجلية ــ فيقول : « يحتل هيجل مكانا مرموقاً بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم ٠ ولقد اختار هيجل مصطلحاته فى الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية ، وهى مصطلحات جديدة فى أغلبها ، وحتى اذا ما وجدنا بينها مصطلحات شـائعة فلابد أن نعرف أنه بدل فى معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشـائعة فى الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح لها معنى خاصا فى هذه الفلسفة ٠٠ » (قارن قاموس بولدوين ــ ص ٤٥٤) ٠

## الاشتقاقات اللغوية ٠٠ والاستخدامات المألوفة

كثيرا ما يشـير هيجل الى الاشتقاقات اللغوية تأييدا للفكرة التى يسوقها ، فهو مثلا حين يتحدث عن العلاقة بين الماهية Wesen والوجـود Sein يشـير الى اسم المفعول من هذا الفعل الأخير وهو Gewesen مدللا بذلك على أن الوجود فى الماهية يصبح فى حكم الزمان المـاضى أى ما قد كان ٠ ( قارن الموسـوعة فقرة ١١٢ ) ٠ كمـا يشـير الى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen فى الحيـاة اليومية المألوفة ويلاحظ أنها تعنى عملية تجميع أو تركيب فهى تستخدم فى الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى أى فى مباشرتها ( كما أن الماهية لا تصل اليهـا مباشرة وانما من خـلال الوجود ) وانما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة

وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة ، وكلمة Post-wesen ومعناها البريد .. الخ . ثم يضيف « وهـذا الاستخدام الشائع للكلمة في الحيـاة المألوفة لا يختلف كثيرا عن المعنى الذي نقصده .. » ! ( موســوعة فقرة ١١٢ — وقارن كتابنا المنهج الجـدلى عنـد هيجل حاشــية ص ١٨٦ من طبعة دار التنوير بيروت ) .

كما يشير هيجل كذلك الى الارتباط اللغوى بين كلمة الشيء Ding وكلمة الفكر Denken ( ونفس هـذا الارتباط موجود أيضا في اللغة الانجليزية من كلمتى think كما يشـير الى كلمة الحكم الألمـانية urteil ، وهى كلمة مكونة من مقطعين ur بمعنى الأصلى أو الأصل و Teil بمعنى قسم أو جزء ومنه الفعل يقسم أو يفصل — وبذلك يكون معنى الحكم — في رأيه — هو الانقسام الأصيل للفكرة و «..هو الانقسام الذى يظهر واضحا في الحكم ؛ والذى يعبر عنه صراحة الحكم نفسه » على حـد تعبيره .

## فروق دقيقة بين المصطلحات ..

هناك مصـدر آخر لغموض المصطلحات الهيجلية هو انك تجـد مصطلحات كثيرة متشابكة استخدمت لتؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الأفكار فهو مثلا يحفر تحت فكرة الوجود ليستخلص منها معان كثيرة ، ثم يضع لكل منها مصطلحا خاصا : خذ مثلا المصطلحات الآتية ، وهى كلها تدل على الوجود بمعنى أو بآخر :

**Dasein — fürsichsein — ansichsein — Anderssein — sein — Existenz — Dasein überhaupt — Dasein als Solches — wirklichkeit —**

تسـعة مصطلحات يمكن — على الأقل — أن نذكرها تحت فكرة الوجود ، « وهى تترجم على النحو التالى : الوجود — الوجود للآخر — الوجود في ذاته — الوجود للذات — الوجود المتعين — الوجود المتعين بمـا هو كذلك — الوجود المتعين بصـفة عامة — الوجود الفعلى — الوجود بالفعل .. » !

كما أنك لا تستطيع ان نقول ان هنـاك مصطلحات خاصة بالوجود ، ومصطلحات اخرى خاصه بالمعرفه ، فعلى الرغم من أن بعض المصطلحات يغلب عليها التعبير عن الوجود ( او الواقع ، او الموضوع ) أكثر من التعبير عن المعرفه ( او الذات ) مثل « الوجود » والوجود المتعين ، والتبىء ، والموه ومظهر تحققها ، والخواص ، والشيئيه •• الخ — ومصطلحات احرى نعبر صراحه عن عمليه المعرفه مثل : الحكم ، القياس •• الخ • فان علينا ان نلاحظ ان جميع المصطلحات عنده — كما يقول روييس — تستخدم هنا وهناك طوال المذهب بالمعنيين معا الذاتي والموضوعي • مثلا كلمه الفكر تجد انها توحي لذهن القارىء في الحال بعمليات التفكير الذاتيه ، مع أن هيجل يؤكدا مرارا معناها الموضوعي • وعلى هـذا النحو نجده يتحدث عن الحكم والقياس على أنهما عمليات موضوعية توجد في الطبيعه والتاريخ • وكثيرا ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات التمييز والانقسام بصـفة عامة ، وكذلك كثيرا ما يستخدم كلمة الحكم ليطلقها على عمليات اعادة التكوين أو التوفيق بين الجوانب المنقسمة • وهـذا الاستخدام لمصطلحات هيجل في الوقت الذى له ما يبرره في ذهن المؤلف — نراه يمثل احدى العقبات الرئيسية أمام القارىء الذى يطلع هيجل لأول مرة •

## مصطلحات خاصـة ••

على الرغم من صعوبة المصطلحات الهيجلية بصـفة عامة ، فان هناك عددا من المصطلحات الخاصة تتميز بهذه الصعوبة حتى اختلفت ترجمته في كل لغة باختلاف المترجمين • فكلمة Geist الألمـانية تترجم بالروح أحيانا ، وبالعقل أحيانا أخرى وهى تشمل المعنين معا لكنك لن تستطيع ترجمتها ترجمة واحدة طوال مؤلفات هيجل كلها • لكنك ستجدها في سياق يصعب فهمها اذا ما ترجمت بالعقل وفي سياق آخر نجد أنه لابد أن تترجم على هـذا النحو !

ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلي لابد أن يفهم من خــلال النص نفسه وليست هــذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكنك تصادفها فى الترجمتين الانجليزية والفرنســية ، خذ مثــلا كلمــة Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا حسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الألمــانى بجوار الترجمة •

والضجة التى أثيرت حول عبارة هيجل المشهورة : « كل عقلى موجود بالفعل••الخ » انما ترجع فى النهاية الى أحد المصطلحات الهيجلية وهو •• Wirklichkeit الذى يترجم أحيانا بالواقعى وأحيانا أخرى بالوجود بالفعــل — وهو بصــفة عامة يعارض ما هــو بالقوة — وبالتــالى فان الموجود بالفعل عند هيجل ليس هو الموجود وكفى لكنه الموجود الذى يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا : فالشاعر الركيك ا والجسم المريض ، والدولة الفاسدة ••• الخ هى كلها موجودات لكنها ليست werklich بالمعنى الهيجلى لأنها لم تحقق فكرتها العقلية • وبهــذا المعنى يزول اللبس الذى يرتبط عادة بعبــارة هيجل • [ قارن « فلســفة الحق » ملحــق للفقرة ٢٧٠ ] •

## مصادر المصطلحات الهيجلية ••

أما عن مصــادر المصطلح الهيجلى فيمكن أن نقول انها ترتد — بصــفة عامة — الى ما يلى :

١ — نسبة كبيرة من هــذه المصطلحات أرسطية أو مدرسية الأصل ، رغم أنه تأثر بالاستخدام الكانتى لها •

٢ — جانب من هــذه المصطلحات يرجع الى كانت نفسه •

٣ — قســم مســتقل تماما وهو يعتمــد على الاشــتقاقات من اللغة الألمــانية •

ويضيف « كاوفمان » فى كتابه عن هيجل ( ص ٥١ — ٥٢ ) مصدرا آخر هو الشاعر الألمــانى شلر فقد امتد أثر شلر الى مصطلحات هيجل

نفسها ، اذ أننا نجد محاولات قام بها شلر لاستخدام مصطلحات ألمانية مثل « الوجود خارج ذاته » والدخول الى الذات أو الذهاب الى الذات ) •• الخ ولقد كانت تلك محاوت أولى سبقت وضع هيجل لمصطلحاته الفلسفية مثل « فى ذاته » و « لذاته » ــ كما ان شلر قد ذكر أيضا المصطلح الالمانى المعروف aufheben ( يرفع ) والكلمة شائعة بالطبع وهى تعنى ينفى ويحتفظ وهيجل يستخدمها بالمعنين معا » •• بل ان « كاوفمان » يرى « أن هيجل كان يفرتض فى قرائه العلم ببعض هذه المصطلحات مقدما ، ربما من قراءة شلر وكانت ، حتى وان لم يدرسون فشته أو شلنج ومن هنا فانه لم يرهق نفسه كثيرا فى تحديد معناها حين قدمها لأول مرة •

أود أخيرا أن أحذر القارىء من خطأين شائعين : اولهما هو محاولة قراءة هيجل عن طريق المصطلحات الفلسفية التقليدية ، والقارىء فى هذه الحالة سوف يجد الطريق مغلق تماما ولن يصل الى نتيجة تذكر ، فهيجل كما ذكرنا يغير فى معانى المصطلحات الفلسفية الشائعة ويكفى أن نذكر مثلا واحدا على ذلك : فكلمة « التجريد » عند هيجل لا تعنى ــ كما هى الحال عادة ــ الفكر الذى يبعد عن المعطيات الحسية ، لكنها تعنى الفكرة وقد عزلت من سياقها ، فالفصل والتحليل هو فى رأيه عملية تجريد ، وبهذا المعنى يكون العالم ( الذى يحلل الاشياء ويفصلها ) كذلك رجل الشارع من أنصار الفكر المجرد !

أما الخطأ الثانى فهو محاولة فهم فلسفة هيجل عن طريق المصطلحات الهيجلية معزولة عن النص الأصلى • فهاهنا سوف يجد القارىء نفسه وقد بعد تماما عن المضمون الهيجلى الحى لهذه المصطلحات • ففى مؤلفات الشباب ــ مثلا ــ تعنى هذه المصطلحات أفكارا أخرى غير ما تعنيه فى المذهب النهائى بل قد تعارضها عاما ! المطلق فى المنطق وان كان هو نفسه فى فلسفة الدين الا أنه يتخذ مضمونا جديدا أكثر عينية وبالتالى أكثر حقيقة •• وهكذا فى بقية المذهب •

بقى أن أقول أننى لاأستطيع أن أزعم أن ترجمتى للمصطلحات الهيجلية ترجمة نهائية ، لكنها محاولة متواضعة لتقديم هذه الحجارة ـ كما وصفها هيجل ـ الى اللغة العربية أرجو ان تسهم فى الوصول الى ترجمات مستقرة لأفكار هذا الفيلسوف العظيم .

* * *

| المصطلح الالمانـــى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
| --- | --- | --- |
| Absicht | intention | **نية ـــ قصد ـــ** ويشمل جميع النتائج التى ترتبط ارتباطا ضروريا بفعل من الأفعال ( وهو يؤلف القسم الثانى من الأخلاق الذاتية فى فلسفة الحق ) |
| Absolute | Absolute | **المطلق ـــ** وهو يرادف الروح والعقل الخالص ـــ وهو يفضى نفسه فى ذاتية للمطلق ( التعريف الأول : المطلق هو الوجود وهو يمثل مذهب الايليين ) . تاريخ العالم ـــ والمقولات التى تمثل المذاهب الفلسفية ليست الا تعريفات وهو أيضا مجموع الخبرة البشرية . |
| Absolute Methode | Absolute Method | **المنهج المطلق ـــ** وهو المنهج الفلسفى وهو أيضا المنهج الجدلى ـــ وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته ، وهو مركب المنهج التحليلى ( الاستقرائى ) والمنهج التأليفى ( الاستنباطى ) وهما منهجان نسبيان ولهذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة . |
| Abstrakte Einseitige Unendlichkeit | Spurious Infinite | **اللامتناهى الفاسد او الزائف ـــ** وهو يعتمد على السير فى خط مستقيم ، ولهذا يسمى باللامتناهى ذى الاتجاه الواحد ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار . وأوضح مثل له هو المكان فأى نقطة فيه تعتبر حدا . لكن بمجرد انتقالنا الى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حدا جديدا وهكذا الى ما لا نهاية . أما اللامتناهى الحقيقى فهو مركب المتناهى واللامتناهى . |
| Aesthetik | Aesthetics | **علم الجمال أو فلسفة الفن ـــ** القسم الاول من الروح المطلق . |

| | | |
|---|---|---|
| Allegemeine | Universal | **الكلى** — أحد العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة بما هى كذلك والعاملان الآخران هما الجزئى والفردى ، وهى ثلاث عوامل أو لحظات فى فكرة واحدة ». |
| Analytish Methode | Analytical Method | **المنهج التحليلى** — وهو المنهج الاستقرائى الذى تأخذ به العلوم التجريبية وهو يتضمن نقيضتين ». **الأولى** : أنه لا يهتم بالارتباط الضرورى بين القانون وجزئياته **والثانية** : أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها . |
| Anderssein | Otherness<br>Being for other | **الآخرية** — الوجود للآخر — الشىء فى جوانبه السلبية أو الوجود الذى له علاقة بأشياء أخرى أو ينفى أشياء أخرى وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود فى ذاته . ( وقد لعبت هاتان المقولتان دوراً بارزاً فى فلسفة سارتر فيما بعد ) . |
| An sich | In itself | **فى ذاته أو بذاته** ، ضمنا — وكل شىء يكون فى « ذاته » فى بداية تطوره ثم يظهر الى العلن الصريح — وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو . |
| Anschauung | Intuition | **الحدس أو العيان المباشر** — طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشباه المثاليين فى المعرفة — وهو يطلق كذلك على اليقين الحسى بوصفه حدسا مباشرا لموضوعات المعرفة الحسية . |
| Ansichsein | Being in itself | **الوجود فى ذاته ، أو الوجود بالذات** ( مقولة فرعية تقابل الوجود الآخر ) . |

| الترجمة العربية والشرح | الترجمة الانجليزية | المصطلح الالمانــى |
|---|---|---|
| **يرفع — يجاوز** — مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعاً ويرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة . وهو يعنى ( أ ) — يلغى أو ينفى ( ب ) يحفظ ويبقى وهو يستخدمه بالمعنيين معاً . فالحد الأول فى كل ثلاث يلغيه النقيض ( كما هى الحال مثلا حين تلغى مقولة العدم مقولة الوجود ) لكن الحد الثالث يحتفظ بالاثنين معاً : فالصيرورة هى اتحاد الوجود والعدم . | Transcend, Cancel | Aufheben |
| **ادراك مباشر خاص باليقين الحسى** ، وهو ادنى مرتبة من مراتب الادراك حيث يخلو من كل تصور . | Apprehension | Auffassen |
| **رغبة — شهوة** — ( القسم الأول من الوعى الذاتى فى ظاهريات الروح ) أو صورة من صور الوعى الذاتى حين يحاول الغاء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح جزءاً من الذات . فالرغبة فى الطعام والتهامه تعنى الغاء وجوده المستقل فى العالم وجعله جزءاً من الذات ، ويرى هيجل أن كل الوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية . | Desire | Begehren |
| **الفكرة الشاملة** ( وتترجم أحيانا بالفكرة فقط ، وأحيانا بالتصور ) وهيجل يستخدمها فى مؤلفات الشباب ليعنى بها الفكر المجرد ، أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة الغنية ( أى التى تشمل فى جوفها مقولات اخرى ) ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هى أول فكرة شاملة — والفكرة الشاملة للشىء بصفة عامة هى طبيعته العقلية الحقيقية . | Notion, Concept | Begriff |

| | | |
|---|---|---|
| Besitzergreifung | Act of Seizure | **وضع اليد — فعل الحيازة** — اللحظة الأولى من لحظات الملكية الثلاث ( الحيازة — والاستخدام — والاغتراب ) وهى التى تمكننى من أن اقول ان هذا الشىء ملكى وليس ملك الآخرين لأننى قد وضعت يدى عليه . |
| Bestimmung | Determination | **التعين** ( وكل تعين سلب كما قال اسبينوزا ) وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة وهو تحديد صفات ايجابية للشىء وحذف صفات أخرى . |
| Besonder | Particular | **الجزئى** ( مقولة ) العامل الثانى من العوامل الثلاثة التى تتكون منها الفكرة الشاملة . |
| Bewusstsein | Consciousness | **الوعى** — يدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثانى من الروح الذاتى ( الانتروبولوجيا — الظاهريات — علم النفس ) — وينقسم الوعى ثلاثة مراحل هى (١) الوعى المباشر ( ويشمل الاحساس والادراك الحسى والفهم ) (٢) — الوعى الذاتى ( ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعى الذاتى المعرفى والوعى الذاتى الكلى ) (٣) — العقل . |
| Beziehung auf sich | Self-relation | **العلاقة الذاتية أو الانتساب الى الذات** — وهى دائما « علاقة سلبية » . |
| Bürger | Burgher | **مواطن فى مدينة** ( فى مقابل المواطن فى الدولة ) — ينصب اهتمامه على المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدنى ، فى حين أن المواطن فى الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عنها الدولة . |

| المصطلح الالمانى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
|---|---|---|
| Bürgerliche Gesellschaft | Civil Society | **المجتمع المدنى** — المرحلة الثانية من مراحل الاخلاق الاجتماعية الثلاث ( الأسرة — المجتمع المدنى — الدولة ) — فهو الجانب التجريدى من الدولة ، الذى ينظر فيه الى المجتمع على انة مجموعة من الأشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له ، وجميع النظريات التى ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الشخصية والحركة الإقتصادية .. الخ تعبر عن وجهة نظر المجتمع المدنى . |
| Chemismus | Chemism | **الكيمائيــة** ( مقولة ) وجهة النظر التى تعبر عن الطبقة الداخلية للموضوعات وميل كل منها الى الأخرى فى مقابل الآلية . |
| Citoyen | Citizen | **مواطن فى الدولة** ( فى مقابل المواطن فى المدينة او المجتمع المدنى ) . |
| Dasein | Determinate Being | **الموجود المتعين** — الوجود هنا أو هناك وهو يتضمن السلب فهو وجود كذا وليس وجود شىء آخر . |
| Denken | Thinking | **التفكير** — وقد يكون مجردا كتفكير الفهم أو عينيا كتفكير العقل — وهو يرتبط باللغة فهى مستودع التفكير . وهو يشير الى الارتباط اللغوى بين الشىء والفكر فجوهر الأشياء هو الفكر . |
| Denkbestimmungen | Determinations of thought | **تحديدات الفكر او المقولات** — والمقولات عند هيجل كليات عقلية خالصة تحمل على جميع الموجودات ، وهى موضوعية كما أنها تعبر عن الماهية للأشياء ، فهى على حد تعبير هيجل « قلب الأشياء ومركزها » . |

| | | |
|---|---|---|
| Dialektik | Dialectic | **الجدل** — للجدل معنيان عند هيجل . معنى ضيق وهو يرادف السلب أو الحد الثانى فى كل مثلث ومعنى واسع وهو يطلق على سلسلة المثلثات التى يتألف منها العقل الخالص . |
| Dies irae | Day of judgement | **يوم الغضب الأبدى — يوم الدينونة** — انتصار الدولة فى الحرب هو ادانة من الله ، والتاريخ على هذا النحو هو سلسلة من الادانات موجهة ضد كل ما هو متناه ، وحيد الجانب وناقص ولن يفلت من حكمه شىء على ظهر الأرض . |
| Diese | This | **هـذا** — والمقصود بها فى ظاهريات الروح الاشارة الى الشىء فى حالتى وجوده فى الزمان والمكان أعنى « هنا » و « الآن » — وهى أبسط مرحلة من الادراك وأكثرها عمومية وتجريدا . |
| Ding | Thing | **الشىء** ( مقولة ) — وهو يتألف من عاملين هما الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر أعنى كما هو فى ذاته ، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى . |
| Ding an sich | Thing in itself | **الشىء فى ذاته** — ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشىء أعنى عامل الانعكاس فى الذات ومن هذا التركيز ظهرت هذه الفكرة الأساسية فى فلسفة كانت . |
| Dingheit | Thingness | **الشيئية** — الكل الخالص أو الوسط الذى يجمع خواص الشىء ويحفظها ويطرد فى نفس الوقت الخواص الأخرى . |
| Einbildungskraft | Imagination | **الخيال أو التخيل** — أو تكوين التصويرات الجزئية التى تصبح دلالات ورموزا وهى فى تطورها الكامل تصبح لغة . وهى اللحظة الثانية التى يتكون منها التمثل ( مرحلة فى علم النفس الهيجلى ) الذى ينقسم الى أ — الاسترجاع ب — التخيل جـ — الذاكرة . |

| المصطلح الالمانـــى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
|---|---|---|
| Einheit | Unity | **وحـــدة ــ اتحاد** |
| Einzeln | Individual | **الفردى** ( مقولة ) العـــامل الثالث من عوامل الفكرة الشاملة ( الفردى ــ الجزئى ــ الكلى ) وكل موجود يتألف من هـــذه العوامل الثلاثة : فهـــو فرد لكنه جزء من كل . ( وهى من المقولات الهامة فى الماركسية ) . |
| Endliche | The Finite | **المتناهى** ــ والمتناهى يلغى نفسه باستمرار « ولا يأتى ذلك من الخارج بل ان طبيعته نفســـها هى التى تتسبب فى الغائه » كما يقول هيجـــل فى الموسوعة فقرة ٨١ اضافة . |
| Entfrenmdung<br>Entaüsserung | Alienation<br>Externalization | **الاغتراب** ــ الاستلاب ــ التخارج ــ الانسلاخ ( وهو مصطلح يصعب ترجمته ) وهو يعنى به تحول الشىء الى شىء آخر غير نفسه ــ وفى فلسفة الحق يعنى نقل الملكية الى الغير ، وهو اللحظة الثالثة من لحظات الملكيـــة الثلاث ( فعل الحيازة ــ اســـتخدام الشىء ــ الاغتراب أو نقل الملكيـــة الى الغـــير ) . |
| Erfahrung | Experience | **التجربة ــ الخبرة** |
| Erinnerung | Recollection | **الاسترجاع** ــ اللحظـــة الأولى فى التمثل ــ وهـــو يعنى الاستعادة الذهنية لصورة شىء ما . |
| Erkennen | Cognition | **معرفة** ( مقولة ) ــ وهى تكون فى بدايتها معرفة متناهية فحسب أو هى معرفة الفهم وهى هنا تقابل الارادة تجمعها الفكرة المطلقة ، فهى وحـــدة الجانب النظرى والجانب العملى . |

| | | |
|---|---|---|
| Erscheinung | Appearance | **الظاهر** — وهو مرتبط بالماهية فما يظهر هو الماهية . |
| Erschaffen | Creation | **خاق العالم .** |
| Existenz | Existence | **الوجود الفعلى** — وهو الوجود المدعوم الأساس أعنى الوجود الذى يمثل عالمـــا من الاعتماد المتبادل بين الأشياء ، وهى مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ لأنها تتضمن فكرة العلاقات . |
| Familie | Family | **الأسرة** — المرحلة الأولى فى الأخلاق الاجتماعية ( الأسرة — المجمع المدنى — الدولة ) . |
| Form und Inhalt | Form and Content | **الشكل والمضمون** — الشكل هو الجانب الظاهرى من الشىء والمضمون هو الجانب الداخلى منه لكنهما يتحدان فى هوية واحدة . ( مقولة هامة فى الماركســـية ) . |
| Für sich | For itself | **ما هو لذاته** — مصطلح شائع عند هيجل وهو يرادف العلنى أو الصريح او ما هو بالفعل عند أرسطو . |
| Gedächtniss | Memory | **الذاكرة** — ( اللحظة الثالثة من التمثل ) |
| Gefühl | Feeling | **الوجدان أو الشعور** — اللحظـــة الأولى من لحظات الارادة الثلاث ( الوجدان — الدوافع — السعادة ) . |
| Geist | Spirit-Mind | **الروح — العقل** — ( والكلمة فى الألمانية تتضمن المعنيين معا ) ومذهب هيجل كله يدرس الروح كما فى ذاتها ( المنطق ) ثم فى خروجها الى الآخر ( فلسفة الطبيعة ) ثم فى عودتها الى ذاتها ( فلسفة الروح ) . |
| Geschichte | History | **التاريخ** — والتاريخ عند هيجل لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل . |

| المصطلح الالمانى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
| --- | --- | --- |
| Gewissen | Conscience | ضمير — وهو قانون الأخلاق الذاتية او الفردية وهى لهذا تسمى أخلاق الضمير . |
| Gewissheit | Certitude | اليقين — ( فى مقابل الحقيقة ) كما هى الحال فى اليقين الحسى . |
| Gleichheit und ungleichheit | Likeness and unlikeness | المشابهة والمخالفة — وهما أساس عملية المقارنة بين الأشياء التى تعتمد عليها العلوم التجريبية اعتمادا كبيرا . |
| Grenze | Limit | حد — هناك لونان من الحد : الحد الكمى كأن تقول هذه القطعة من الأرض مساحتها ثلاثة أفدنة ، والحد الكيفى كأن تقول انها أرض زراعية وليست غابة ولا صحراء ، وهذا النوع الأخير يتحد مع وجود الشىء فى هوية واحدة ، ويستحيل معرفة الشىء ما لم يكن له حد ، فالنور المطلق كما يقول هيجل ظلام مطلق ( موسوعة فقرة ٣٦ ) . |
| Grund | The Grouna | الأساس ( مقولة ) — وهى مركب الهوية والاختلاف . |
| Gute und Schlechte | Good and Evil | الخير والشر — القسم الأخير من الأخلاق الذاتية أو الفردية أو أخلاق الضمير ( فى فلسفة الحق ) . |
| Herrshaft und Knechtschaft | Lordship and Bondage | السيادة والعبودية — حين يحاول الوعى الذاتى تحطيم استقلال الموضوع ( وهو ذات أخرى ) وجعله معتمدا عليه اعتمادا تاما يظهر نظام الرق أو العبودية حيث نجد أن السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد الى مستوى « الشىء » . |

| | | |
|---|---|---|
| Idealismus | Idealism | **المثالية** — وكل فلسـفة عند هيجل مثالية بالضرورة . |
| Idee | Idea | **الفكرة** — الفكرة الشـاملة مع مضمونها أو مدركة بطـريقة عينية هى الفـكرة . |
| Identität | Identity | **الهوية** — والهوية عند هيجل لا تنفصل عن الاختلاف أما الهوية الصورية المجردة كما توجد فى المنطق الصورى فهى هوية الفهم . |
| Indifferenz | Indifference | **الحيادية** — عدم التأثير — السوية . |
| Innere und Aeussere | internal and external | **الجوانى والبرانى** — أو الخارجى والداخلى وهما متحدان بمعنى أن ما هو داخلى لا بد أن يظهر فى الخارج ، والانسان فى خارجه هو نفسـه فى افعاله هو هو الانسان فى باطنه . |
| Kategorie | Category | **مقولة** — ( انظر تحديدات الفكر ) . |
| Konkret | Concrete | **عينى** — ضد المجرد ، والعينى عند هيجل هو الشامل لعناصر الموضوع . |
| Krieg | War | **الحرب** — السلام الدائم فى نظر هيجل ليس الا حلما ولهذا فان الخلافات بين الدول يمكن أن تحل عن طريق الحرب . والحرب الضرورية هى الحرب من أجل الأخطار ، الحرب فى خدمة العقل اعنى انها معركة من أجل المبدأ والدولة المنتصرة تبرهن على ادانة المبدأ الذى تمثله الدولة المنهزمة . |
| Leben | Life | **حياة** ( مقولة ) — وهى تتألف من عنصرين هما النفس ( مبدأ الوحدة ) والجسـم ( مبدأ التعدد ) . |
| List der Veraunft | Cuuming of Reasor | **دهاء العقل** |

| الترجمة العربية والشرح | الترجمة الانجليزية | المصطلح الالمانـــى |
| --- | --- | --- |
| **المنطق** ـــ القسم الأول من مذهب هيجل ، وهو يدرس العقل الخالص او ملكوت الفكر الخالص ، ومضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى ـــ والمنطق عند هيجل هو نفســـه الميتافيزيقا ( موسوعة فقرة ٢٤ ). | Logic | Logik |
| **الرجل والمرأة** ـــ او الزوج والزوجة وهما عن طريق الزواج يلغيان شخصيتهما المســـتقلة ويتحولان الى شخص واحـــد فى الأسرة ولهذا يجب تقييد الطلاق بقدر المستطاع . | Man and Woman | Mann und Weib |
| **القدر** ( مقولة ) ـــ وهو اتحاد الكم والكيف فى هوية واحـــدة ، وهو يعنى أيضا التناسب بينهما فكل شىء له قدر معين من الكم يقابله قدر معين من الكيف ومنهما معا يتكون الموجود . ( وهـــذه المقولة من المقولات الهـــامة فى الفلســـفة الماركسية ). | Measure | Mass |
| **الآلية** ـــ وجهة النظر التى تنظر الى الأشياء على انها لا يؤثر بعضها فى بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ، وانما يتجمع بعضها جانب بعض بطريقة خارجة فحسب ( فى مقابل الكيمائية ـــ انظر هذه المقولة فيما سبق ) . | Mechanism | Metaphysics |
| **الميتافيزيقا** ـــ يحرص هيجل على ابراز أهميـــة الميتافيزيقا ويرى أن الشعب الذى فقد ميتافيزيقاه هو أشـــبه ما يكون بالمعبد الذى فقد قدس أقداسه رغم كل ما فيه من زينات . | Mechanismus | Metaphysik |
| **الامكان** ـــ ( مقولة ) ترتبط بالواقع ، فالامكان هو شىء لم يتحقق بعد ، والواقع هو امكان قد تحقق . | Possibility | Möglichkeit |

| | | |
|---|---|---|
| Monarch | Monarch | **الملك او الحاكم** — لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائف الدولة وتلتقى عنده جميع ألوان النشاط ، ويضع النقط فوق الحروف كما يقول هيجل . |
| Monarchie | Monarchy | **الملكية** — والنظام الملكي هو افضل النظم السياسية عند هيجل وبصفة خاصة الملكية الدستورية . |
| Moralität | Morality | **الأخلاق الفردية او الذاتية** او اخلاق الضمير القسم الثانى من الروح الموضوعى ( أو فلسفة الحق ) الذى ينقسم الى ثلاثة اقسام هى (١) — الحق المجرد أو الصورى (٢) — الأخلاق الفردية أو الذاتية (٣) — الأخلاق الاجتماعية . |
| Natur | Nature | **الطبيعة** — القسم الثانى من مذهب هيجل ، والروح فى الطبيعة تضيع نفسها في تخارج ، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب » كما يقول فى الموسوعة فقرة ١٨ . |
| Neigung | Inclination | **ميــل** — |
| Negativtät | Negation | **السلب** — يقول عنه بولدوين فى قاموسه « انه مصطلح من أصعب المصطلحات التى استخدمها هيجل ، فهو يوحي — فى كلمة واحدة — بالمذهب كله » ( المجلد الأول ص ٤٥٨ ) وذلك لأنه الخاصية التى يتميز بها التطور كله — تطور الفكر وتطور الاشياء فى آن معا . وهو يرادف التوسط ، وهو همزة الوصل بين الحد الأول ، والثالث فى كل مثلث . والسلب يرتبط بالايجاب ، فكل سلب تعين . |
| Nichts | Nothing | **العدم** ( مقولة ) الحد الثانى فى أول مثلث يبدأ به المنطق ( الوجود — العدم — الصيرورة ) ولا تظهر حقيقة العدم الا فى اتجاه مع الوجود وهذه الوحدة هى الصيرورة . |

| الترجمة العربية والشرح | الترجمة الانجليزية | المصطلح الالمانى |
| --- | --- | --- |
| **ضرورى** — | Necessary | Notwendig |
| **شخص** — أول فكرة فى فلسفة الحق ، وهو الفرد الذى لا يعى العالم الخارجى فحسب لكنه يعى ذاته أيضا ومن هنا كانت له حقوق على جميع الأشيـاء الأخرى . | Person | Person |
| **الشخصية** — الشخصية كما يقول هيجل هى أساس الحق المجرد وقاعدته هى : كن شخصا واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصا » ( فلسفة الحق فقرة ٣٦ ) . | Personality | Persönlichkeit |
| **النبات** — القسم الثانى من الكائنات العضوية فى فلسفة الطبيعة . | Plant | Pflanze |
| **الواجب** — والواجب هو جوهر الضمير الأخلاقى ( انظر فيما سبق الضمير — الأخلاق الفردية ) . | Duty | Pflicht |
| **مسلمة** — مصادرة | Postulate | Postulat |
| **الكيف** — يتحد الكيف مع وجود الشىء فى هوية واحد بحيث اذا تغير تغير وجوده معـه . | Quality | Qualität |
| **الكم** — خاصية خارجية للوجود ، بمعنى أن تغير الكم — فى حدود معينة — لا يفقد الشىء وجوده أما اذا زاد التغير الكمى فانه يؤدى الى تغير فى الكيف أعنى فى وجود الشىء ( قارن القانون الأول فى الجدل الماركسى ) . | Quantity | Quantität |

| | | |
|---|---|---|
| Recht | Right<br>Law | **حق ـــ قانون ـــ عدالة** . وهيجل يدرس تحت هـــذا الاسم : حقوق الفرد وواجباته والعرف والعادات والأسرة والزواج ، والأخلاق والمجتمع والـــدولة . |
| Rechtlich | Rightful | **قانونى ـــ شرعى** |
| Rechtsphilosophie | Philosophy<br>of Right | **فلسفة الحق** ـــ القسم الثانى من فلسفة الروح ويسمى أيضا بالروح الموضوعى ، وهو يقع وسطا بين الروح الذاتى ( علم الانسان ـــ الظاهريات ـــ علم النفس ) وبين الروح المطلق ( الفن ـــ الدين ـــ الفلسفة ) . |
| Reflexion | Reflection | **الانعكاس والتفكير** ـــ وهيجل يربط دائمـــا بين التفكير والانعكاس على اعتبار أن التفكير هو معرفة الشىء لا فى مباشرته بل على أنه متوسط . |
| Relatvität | Relativity | **النسبية** ـــ وهى الفكرة الســـائدة فى القسم الثانى من المنطق . |
| Religion | Religion | **الدين** ـــ القسم الثانى من الروح المطلق ـــ والدين بصـــفة عامة هو تجل للمطلق ، لكن اذا كان الفن هو تجلى المطلق فى موضوع حسى ، فالدين هو تجل له فى تصـــوير مجازى ، اما الفلســـفة فهى المطلق بوصـــفه فكرا خالصـــا . |
| Schluss | Syllogism | **القياس** ـــ ( القياس الكيفى ـــ قياس الانعكاس ـــ قياس الضرورة ) . |
| Schuld | Cuilt-Responsibilit | **مسئولية** ـــ ذنب سبب يستخدم هـــذا المصطلح احيانا ليشير الى دلالة أخلاقية او بغير هـــذه الدلالة وقد استخدمه هيجل فى فلسفة الحق بالمعنيين معا : فالمجرم مسئول عن جريمته وهو سبب هـــذه الجريمة فى وقت واحد . . قارن فلسفة الحق فقرة ١١٥ . |

| المصطلح الالمانى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
| --- | --- | --- |
| Seele | Soul | **النفس** — وهى عنصر الوحدة أو الاتحاد ، فى مقابل الجسم الذى هو عنصر التعدد ومنهما معا تتألف مقولة الحياة . |
| Sein | Being | **الوجود** — وهى تطلق بثلاثة معان (١) — الدائرة الأولى من المنطق (٢) — القسم الأول من هذه الدائرة (٣) — أول مقولة فى هذا القسم . والوجود هو المقولة الأولى التى يبدأ بها المنطق وهو يمثل المباشرة والاستقلال الظاهرى . |
| Selbstbewusstsein | Self-consciousness | **الوعى الذاتى** — الوعى بالذات ( انظر الوعى فيما سبق ) . |
| Selbstbestimmung | Self - determination | **التحديد الذاتى** — أو التعين الذاتى وتلك هى الحرية الحقيقية عند هيجل : فالشىء يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شىء آخر ، ومن هنا كان تقدم الوعى وتحديده لنفسه هو تقدم للحرية . |
| Sittlichkeit | Ethical life | **الحياة الأخلاقية** — أو الأخلاق الاجتماعية ( القسم الثانى من فلسفة الحق ) وهو يتألف من ثلاثة مراحل هى الأسرة — المجتمع المدنى — الدولة . |
| Spekulativ | Speculative | **نظرى** — تطلق على الحد الثالث أو المركب فى كل مثلث والفكر النظرى يعارض الفكر المجرد . |
| Sprache | Language | **اللغة** — ويعلق هيجل أهمية كبيرة على اللغة فهى « وسيلة التفكير » هى « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر » . |

| | | |
|---|---|---|
| Staat | State | **الدولة** ـــ والدولة عند هيجل هى أعلى تطور للروح الموضوعى . وهى ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد لكنها غاية فى ذاتها ولهذا فهى قد تتطلب تضحية الفرد فى سبيل الغايات الحقيقية الكلية العاقلة للدولة . |
| Substanz | Substance | **جوهر** ( مقولة ) ـــ وهو يرتبط ارتباطا ضروريا بأغراضه ، فالجوهر يظهر فى العرض . |
| Synthetisch Methode | Synthetic Method | **المنهج التركيبى أو التاليفى** ـــ وهو المنهج الرياضى وهو منهج متناه ولهذا لا يصلح لدراسة الفلسفة ( راجع المنهج المطلق ) . |
| System | System | **نسق** ـــ ( مذهب ) لا بد أن يتم عرض الحقيقة فى نسق متكامل بحيث لا تفهم الحقائق منعزلة بعضها عن بعض . |
| Triebe | Impulses | **الدوافع** ـــ القسم الثانى من الارادة كما يدرسها علم النفس الهيجلى . |
| Tod | Death | **موت** ـــ وهو لا ينفصل عن الحياة ، فكل حياة تحمل فى جوفها جرثومة الموت . |
| Übergang | Transition | **انتقال** ـــ عبور |
| Unmittelbar | Immediate | **مباشر** ـــ من أكثر المصطلحات شيوعا فى المذهب وهو يرتبط بالتوسط ، ومصطلح المباشر يشير فى آن معا الى الحضور والخلو الظاهرى من العلاقات وهى السمة التى يبدو أنها تطبع بطابعها جميع الموضوعات فى البداية ( انظر بولدوين فى قاموسه ـــ المجلد الأول ص ٤٥٨ ) . |
| Unmittelbarkeit | Immediacy | **المباشر** ـــ وهى نفس الفكرة الواردة فى المصطلح السابق . |

| المصطلح الالمانى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
| --- | --- | --- |
| Urteil | Judgement | **الحكم** — وهو يعنى حرفيا الانقسام الأصيل والمقصود هو انقسام الفكرة الشاملة بحيث تكون عواملها الثلاثة الأنواع المختلفة من الحكم . وهو ينقسم أربعة أنواع هى (١) — الحكم الكيفى أو حكم الملازمة (٢) — حكم الانعكاس (٣) — حكم الضرورة (٤) — حكم الفكرة . |
| Verbrechen | Crime | **الجريمة** — يقسم الخطأ الى ١ — الخطأ غير المتعمد ٢ — النصب ٣ — الجريمة . فالجريمة هى ذروة الخطأ ، وهى سلب للحق عن طريق فاعل عاقل . والمجرم بانكاره للحق ينكر حقه الخاص والجريمة بهذا الشكل لون خاص من الوان التناقض . |
| Vernunft | Reason | **العقل** — العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف ولهذا فانه يأخذ بمبدأ هوية الأضداد — والعقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعى . |
| Vermittlung | Mediation | **التوسط** : ( راجع السلب فيما سبق ) . |
| Verstand | Understanding | **الفهم** — قوانين الفهم هى قوانين المنطق الصورى الهوية المجردة وقانون التناقض والثالث المرفوع — ويسعى الفهم وراء الدقة والتحديد والتجريد ووضع الفواصل بين الأشياء — وطريقة الفهم فى التفكير هى التجريد وهو منهج الميتافيزيقيا القديمة . |
| Vorstellung | Presentation | **التمثل** — أو الفكرة العامة أو التصوير المجازى وهى تدل غالبا على التمثلات الحسية فى أذهان الناس . |

| | | |
|---|---|---|
| Wahrnehmung | Perception | **الادراك الحسى** ـــ القسم الثانى من الوعى المباشر فى ظاهريات الروح . وهى مرحلة فى الادراك أعلى من الاحساس أو ما يسميه هيجل باليقين الحسى . |
| Wahrheit | Truth | **الحقيقة** ـــ وهى ترابط النسق كله ـــ ويرى « ولاس » أن كلمة الحقيقة عن هيجل ترادف من ناحية « العينى » ومن ناحية أخرى « الفكرة الشاملة » ( مقدمة لفلسفة هيجل لا سيما منطقة ص ٣٢٤ ) . |
| Werden | Becoming | **الصيرورة** ( مقولة ) المركب من الوجود والعدم وهى أول فكرة عينية وثالث تعريف للمطلق كما يعبر عنه فى الفلسفة مذهب هيراقليطس . |
| Wesen | Essence | **الماهية** ـــ الماهية هى حقيقة الوجود أو هى الجانب الحقيقى الداخلى لكنها حد نسبى بمعنى انها تعتمد فى وجودها على الظاهر لانه يعبر عن الماهية ( لاحظ اهمية هـــذه الفكرة فى الفلسفة الماركسية فى قولها ان ما يظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو **ماهية** هـــذا النظام نفسه ) . |
| Wesentlich und unwesentlich | Essential and unessential | **الماهوى وغير الماهوى** ـــ حدان يرتبطان ارتباطا ضروريا ولا يوجـــد أحدهما بدون الآخر ، وعلى الرغم من أن الماهوى هو مصدر وجود غـــير الماهوى كما أن الابوة هى مصدر البنوة ، الا انه ما لم تكن هناك بنوة انعدم وجود الابوة ، وكذلك اذا لم يكن هناك غير الماهوى ( أو العرضى أو الحادث ) فلا يمكن للماهية ان توجد . |
| Widerspruch | Contradiction | **التناقض** ـــ لا يلحق التناقض بالتفكير الذاتى فحسب لكن التجـــربة اليومية تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة .. والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست الا الوجود الفعلى المباشر للتناقض . والتناقض عند هيجل أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية . |

| المصطلح الالمانى | الترجمة الانجليزية | الترجمة العربية والشرح |
|---|---|---|
| Widerstreit | Conflict | **صراع — نزاع** |
| Wirklich | Actual | **الحقيقى الواقعى أو الموجود بالفعل** — وهو اتفاق ماهية الشىء ووجوده الفعلى ، وهو بذلك يعبر عن طبيعته العقلية ، ومن هنا قال هيجل « كل حقيقة واقعية عقلية ، وكل عقلى حقيقة واقعية ، ولكن ذلك لا يعنى ان كل موجود عقلى فالموجود لا يكون عقليا الا اذا اتفق وجوده مع ماهيته . |
| Wirklichkeit | Actuality | **الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل** — القسم الثالث والأخير من دائرة الماهية وهو لهذا مركب الماهية والوجود وفية تصل الماهية الى تمامها . |
| Wissen | Knowledge | **علم — معرفة** — وهيجل يستخدم كلمة العلم بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف المعرفة ، والمعرفة الفلسفيه بوجه خاص ، وعلى ذلك فالمنهج العلمى هو المنهج الفلسفى ، والنسق العلمى هو النسق الفلسفى . |
| Wohl | Well-being | **الرفاهية أو السعادة الأخلاقية** — الفرد له أهدافه الخاصة التى تحقق له سعادته وذلك حق مشروع له — وهو جانب تدرسه الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير ( القسم الثانى من الروح الموضوعى ) . |
| Wollen | Volition | **الارادة** — القسم الثانى من الأقسام الثلاثة التى يدرسها علم النفس الهيجلى ( المعرفة — الارادة — الروح الحر ) . |

| | | |
|---|---|---|
| **الزمان** ـ المطلق يفضى نفسه فى الزمان فى أوجه أو مراحل مختلفة وهـذا ما يشكل دور العالم . أما المنطق فهو يخلو من الزمان لأنه يعرض المطلق فى ماهيته الأزلية . | Time | Zeit |
| **العرضى أو الحادث** ـ وهو رغم ذلك عنصر أساسى فى تكوين الماهية . | Contingent | Zufällig |
| **غاية** ( مقولة ) . | End | Zweck |

« فهــــرس »

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٤/٤٥١٥

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر / ٣ حوض ان الموصلي بجوار جامع الدعاء